Sigmund Freud
Obras completas

comentarios y notas
nes Strachey,
ación de Anna Freud

Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)

XXII

Amorrortu editores

Sigmund Freud
Obras completas

Presentación: *Sobre la versión castellana*

1. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)

2. *Estudios sobre la histeria* (1893-1895)

3. Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)

4. *La interpretación de los sueños* (I) (1900)

5. *La interpretación de los sueños* (II) y *Sobre el sueño* (1900-1901)

6. *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901)

7. «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (caso «Dora»), *Tres ensayos de teoría sexual*, y otras obras (1901-1905)

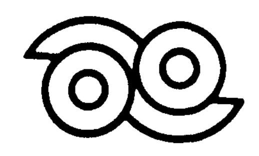
8. *El chiste y su relación con lo inconciente* (1905)

9. *El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen*, y otras obras (1906-1908)

10. «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (caso del pequeño Hans) y «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (caso del «Hombre de las Ratas») (1909)

11. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, y otras obras (1910)

Obras completas
Sigmund Freud



Volumen 22

Obras completas
Sigmund Freud

Ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey
con la colaboración de Anna Freud,
asistidos por Alix Strachey y Alan Tyson

Traducción directa del alemán de José L. Etcheverry

Volumen 22 (1932-36)

Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras

Amorrortu editores

Primera edición en castellano, 1979; segunda edición, 1986; primera reimpresión, 1989; segunda reimpresión, 1991

Traducción directa del alemán: José Luis Etcheverry
Traducción de los comentarios y notas de James Strachey: Leandro Wolfson
Asesoramiento: Santiago Dubcovsky y Jorge Colapinto
Corrección de pruebas: Rolando Trozzi y Mario Leff

Publicada con autorización de Sigmund Freud Copyrights Ltd., The Hogarth Press Ltd., The Institute of Psychoanalysis (Londres) y Angela Richards. Primera edición en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1964; quinta reimpresión, 1975.

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723.

Industria argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-575-8 (Obras completas)
ISBN 950-518-598-7 (Volumen 22)

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en julio de 1991.

Tirada de esta edición: 4.000 ejemplares.

Indice general

Volumen 22

Advertencia sobre la edición en castellano

El presente libro forma parte de las *Obras completas* de Sigmund Freud, edición en 24 volúmenes que ha sido publicada entre los años 1978 y 1985. En un opúsculo que acompaña a esta colección (titulado *Sobre la versión castellana*) se exponen los criterios generales con que fue abordada esta nueva versión y se fundamenta la terminología adoptada. Aquí sólo haremos un breve resumen de las fuentes utilizadas, del contenido de la edición y de ciertos datos relativos a su aparato crítico.

La primera recopilación de los escritos de Freud fueron los *Gesammelte Schriften*,[1] publicados aún en vida del autor; luego de su muerte, ocurrida en 1939, y durante un lapso de doce años, aparecieron las *Gesammelte Werke*,[2] edición ordenada, no con un criterio temático, como la anterior, sino cronológico. En 1948, el Instituto de Psicoanálisis de Londres encargó a James B. Strachey la preparación de lo que se denominaría *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, cuyos primeros 23 volúmenes vieron la luz entre 1953 y 1966, y el 24º (índices y bibliografía general, amén de una fe de erratas), en 1974.[3]

La *Standard Edition*, ordenada también, en líneas generales, cronológicamente, incluyó además de los textos de Freud el siguiente material: 1) Comentarios de Strachey previos a cada escrito (titulados a veces *«Note»*, otras *«Introducción»*).

[1] Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 12 vols., 1924-34. La edición castellana traducida por Luis López-Ballesteros (Madrid: Biblioteca Nueva, 17 vols., 1922-34) fue, como puede verse, contemporánea de aquella, y fue también la primera recopilación en un idioma extranjero; se anticipó así a la primera colección inglesa, que terminó de publicarse en 1950 (*Collected Papers*, Londres: The Hogarth Press, 5 vols., 1924-50).

[2] Londres: Imago Publishing Co., 17 vols., 1940-52; el vol. 18 (índices y bibliografía general) se publicó en Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

[3] Londres: The Hogarth Press, 24 vols., 1953-74. Para otros detalles sobre el plan de la *Standard Edition*, los manuscritos utilizados por Strachey y los criterios aplicados en su traducción, véase su «General Preface», vol. 1, págs. xiii-xxii (traducido, en lo que no se refiere específicamente a la lengua inglesa, en la presente edición como «Prólogo general», vol. 1, págs. xv-xxv).

2) Notas numeradas de pie de página que figuran entre corchetes para diferenciarlas de las de Freud; en ellas se indican variantes en las diversas ediciones alemanas de un mismo texto; se explican ciertas referencias geográficas, históricas, literarias, etc.; se consignan problemas de la traducción al inglés, y se incluyen gran número de remisiones internas a otras obras de Freud. 3) Intercalaciones entre corchetes en el cuerpo principal del texto, que corresponden también a remisiones internas o a breves apostillas que Strachey estimó indispensables para su correcta comprensión. 4) Bibliografía general, al final de cada volumen, de todos los libros, artículos, etc., en él mencionados. 5) Indice alfabético de autores y temas, a los que se le suman en ciertos casos algunos índices especiales (p.ej., «Indice de sueños», «Indice de operaciones fallidas», etc.).

El rigor y exhaustividad con que Strachey encaró esta aproximación a una edición crítica de la obra de Freud, así como su excelente traducción, dieron a la *Standard Edition* justo renombre e hicieron de ella una obra de consulta indispensable.

La presente edición castellana, traducida directamente del alemán,[4] ha sido cotejada con la *Standard Edition*, abarca los mismos trabajos y su división en volúmenes se corresponde con la de esta. Con la sola excepción de algunas notas sobre problemas de traducción al inglés, irrelevantes en este caso, se ha recogido todo el material crítico de Strachey, el cual, como queda dicho, aparece siempre entre corchetes.[5]

Además, esta edición castellana incluye: 1) Notas de pie de página entre llaves, identificadas con un asterisco en el cuerpo principal, y referidas las más de las veces a problemas propios de la traducción al castellano. 2) Intercalaciones entre llaves en el cuerpo principal, ya sea para reproducir la palabra o frase original en alemán o para explicitar ciertas variantes de traducción (los vocablos alemanes se dan en nominativo singular, o tratándose de verbos, en infinitivo). 3) Un «Glosario alemán-castellano» de los principales términos especializados, anexo al antes mencionado opúsculo *Sobre la versión castellana*.

Antes de cada trabajo de Freud, se consignan en la *Standard Edition* sus sucesivas ediciones en alemán y en inglés; por nues-

[4] Se ha tomado como base la 4ª reimpresión de las *Gesammelte Werke*, publicada por S. Fischer Verlag en 1972; para las dudas sobre posibles erratas se consultó, además, Freud, *Studienausgabe* (Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 11 vols., 1969-75), en cuyo comité editorial participó James Strachey y que contiene (traducidos al alemán) los comentarios y notas de este último.

[5] En el volumen 24 se da una lista de equivalencias, página por página, entre las *Gesammelte Werke*, la *Standard Edition* y la presente edición.

tra parte proporcionamos los datos de las ediciones en alemán y las principales versiones existentes en castellano.[6]

Con respecto a las grafías de las palabras castellanas y al vocabulario utilizado, conviene aclarar que: *a*) En el caso de las grafías dobles autorizadas por las Academias de la Lengua, hemos optado siempre por la de escritura más simple («trasferencia» en vez de «transferencia», «sustancia» en vez de «substancia», «remplazar» en vez de «reemplazar», etc.), siguiendo así una línea que desde hace varias décadas parece imponerse en la norma lingüística. Nuestra única innovación en este aspecto ha sido la adopción de las palabras «conciente» e «inconciente» en lugar de «consciente» e «inconsciente», innovación esta que aún no fue aprobada por las Academias pero que parecería natural, ya que «conciencia» sí goza de legitimidad. *b*) En materia de léxico, no hemos vacilado en recurrir a algunos arcaísmos cuando estos permiten rescatar matices presentes en las voces alemanas originales y que se perderían en caso de dar preferencia exclusiva al uso actual.

Análogamente a lo sucedido con la *Standard Edition*, los 24 volúmenes que integran esta colección no fueron publicados en orden numérico o cronológico, sino según el orden impuesto por el contenido mismo de un material que debió ser objeto de una amplia elaboración previa antes de adoptar determinadas decisiones de índole conceptual o terminológica.[7]

[6] A este fin entendemos por «principales» la primera traducción (cronológicamente hablando) de cada trabajo y sus publicaciones sucesivas dentro de una colección de obras completas. La historia de estas publicaciones se pormenoriza en *Sobre la versión castellana*, donde se indican también las dificultades de establecer con certeza quién fue el traductor de algunos de los trabajos incluidos en las ediciones de Biblioteca Nueva de 1967-68 (3 vols.) y 1972-75 (9 vols.).

En las notas de pie de página y en la bibliografía que aparece al final del volumen, los títulos en castellano de los trabajos de Freud son los adoptados en la presente edición. En muchos casos, estos títulos no coinciden con los de las versiones castellanas anteriores.

[7] El orden de publicación de los volúmenes de la *Standard Edition* figura en *AE*, 1, pág. xxi, *n*. 7. Para esta versión castellana, el orden ha sido el siguiente: 1978: vols. 7, 15, 16; 1979: vols. 4, 5, 8, 9, 11, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22; 1980: vols. 2, 6, 10, 12, 13, 23; 1981: vols. 1, 3; 1985: vol. 24.

Lista de abreviaturas

(Para otros detalles sobre abreviaturas y caracteres tipográficos, véase la aclaración incluida en la bibliografía, *infra*, pág. 235.)

AE Freud, *Obras completas* (24 vols., en curso de publicación). Buenos Aires: Amorrortu editores, 1978–.

BN Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.*

EA Freud, *Obras completas* (19 vols.). Buenos Aires: Editorial Americana, 1943-44.

GS Freud, *Gesammelte Schriften* (12 vols.). Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924-34.

GW Freud, *Gesammelte Werke* (18 vols.). Volúmenes 1-17, Londres: Imago Publishing Co., 1940-52; volumen 18, Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1968.

RP *Revista de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina, 1943–.

SA Freud, *Studienausgabe* (11 vols.). Francfort del Meno: S. Fischer Verlag, 1969-75.

SE Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (24 vols.). Londres: The Hogarth Press, 1953-74.

SR Freud, *Obras completas* (22 vols.). Buenos Aires: Santiago Rueda, 1952-56.

Almanach 1933 *Almanach der Psychoanalyse 1933*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1932.

* Utilizaremos la sigla *BN* para todas las ediciones publicadas por Biblioteca Nueva, distinguiéndolas entre sí por la cantidad de volúmenes: edición de 1922-34, 17 vols.; edición de 1948, 2 vols.; edición de 1967-68, 3 vols.; edición de 1972-75, 9 vols.

Almanach 1936 *Almanach der Psychoanalyse 1936*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1935.

Almanach 1937 *Almanach der Psychoanalyse 1937*. Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1936.

Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933 [1932])

Nota introductoria

Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse

Ediciones en alemán

1933 Viena: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 255 págs.
1934 *GS*, **12**, págs. 151-345.
1940 *GW*, **15**, iv + 206 págs.
1969 *SA*, **1**, págs. 447-608.

Traducciones en castellano *

1934 *Nuevas aportaciones a la psicoanálisis. BN* (17 vols.), **17**, págs. 5-(?). Traducción de Luis López-Ballesteros.
1943 Igual título. *EA*, **17**, págs. 9-211. El mismo traductor.
1948 Igual título. *BN* (2 vols.), **2**, págs. 787-873. El mismo traductor.
1953 Igual título. *SR*, **17**, págs. 7-162. El mismo traductor.
1967 Igual título. *BN* (3 vols.), **2**, págs. 879-966. El mismo traductor.
1974 *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. BN* (9 vols.), **8**, págs. 3101-206. El mismo traductor.

Las conferencias 30ª y 31ª fueron publicadas parcialmente en el *Almanach 1933* (págs. 9-30 y 35-58), y la 34ª, también parcialmente, en *Psychoanalytische Bewegung*, **4** (noviembre-diciembre de 1932), págs. 481-97. Un resumen del propio Freud sobre la primera parte de la 30ª conferencia apareció, traducido al húngaro, en *Magyar Hirlap* (Budapest), 25 de diciembre de 1932 (Freud, 1932*d*).

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

Sabemos por Ernest Jones (1957, págs. 186-7) que, aunque este volumen llevaba en su portada la fecha «1933», en realidad apareció el 6 de diciembre de 1932 —repitiéndose así lo que aconteció con *La interpretación de los sueños* (1900*a*) (cf. *infra*, pág. 203)—.

A comienzos de 1932, la empresa editora de trabajos psicoanalíticos (la «Verlag») se hallaba en una peligrosa situación financiera, y Freud concibió la idea de ir en su auxilio con una nueva serie («*Neue Folge*» en el título alemán) de conferencias introductorias. A fines de mayo ya tenía escritas la primera y la última, y a fines de agosto había puesto término a los siete capítulos del volumen.

Estas conferencias difieren de las primitivas (Freud, 1916-17) en varios aspectos, además del hecho de que nunca tuvo Freud la intención de pronunciarlas en público. Como señala en el «Prólogo», no son autónomas sino que en esencia constituyen escritos complementarios. Pero lo más llamativo son las diferencias que presentan entre sí en cuanto a su carácter. La primera, sobre los sueños, es apenas algo más que una síntesis de la parte II de la serie primitiva. En cambio, la tercera, cuarta y quinta (que versan, respectivamente, sobre la estructura de la psique, sobre la angustia y la teoría de las pulsiones, y sobre la psicología femenina) incorporan material y teorías totalmente nuevos, que (al menos en el caso de la tercera y la cuarta) se sumergen en consideraciones metapsicológicas y teóricas de una dificultad cuidadosamente evitada quince años atrás. Las tres restantes (o sea, la segunda conferencia y las dos últimas) se ocupan de una miscelánea de temas relacionados sólo de manera indirecta con el psicoanálisis, y lo hacen, por añadidura, en lo que podría llamarse un estilo popular. Lejos estamos de sugerir que carezcan de interés, pero sí exigen del lector un tipo y grado de atención muy distinto del que demandaban las conferencias anteriores. Ya sea que el lector quiera saber qué piensa Freud de la telepatía, la educación, la religión y el comunismo, o quiera conocer sus últimas concepciones del superyó, la angustia, la pulsión de muerte y la fase preedípica en las niñas, por cierto encontrará en esta obra muchas cosas en que ocuparse.

James Strachey

Prólogo

Las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* se dictaron en los dos semestres de invierno de 1915-16 y 1916-17 en una sala de la Clínica Psiquiátrica de Viena, ante un auditorio compuesto por alumnos de todas las facultades. Las de la primera mitad fueron improvisadas y puestas por escrito acto seguido; las de la segunda, redactadas en el verano siguiente durante una estadía en Salzburgo y dictadas textualmente ese invierno. Aún poseía en esa época el don de una memoria fonográfica.

A diferencia de aquellas, estas nuevas conferencias nunca se pronunciaron. Desde entonces, mi edad me ha dispensado de la obligación de ocupar la cátedra para acreditar mi pertenencia a la Universidad —sólo periférica, es cierto—, y una operación quirúrgica me ha inhabilitado como orador. Sólo mediante un espejismo de la fantasía, pues, vuelvo a trasladarme a aquella sala de conferencias en el curso de las siguientes elucidaciones; es que acaso ayuda, cuando uno ahonda en la materia, no olvidar el miramiento por el lector.

Estas nuevas conferencias en modo alguno pretenden remplazar a las anteriores. No constituyen algo autónomo que pudiera esperar conquistarse un círculo propio de lectores, sino continuaciones y complementos, que se dividen en tres grupos en cuanto a su vínculo con aquellas. Un primer grupo lo componen reelaboraciones de temas ya tratados quince años atrás, pero que hoy piden ser expuestos de otro modo a consecuencia del ahondamiento de nuestras intelecciones y el cambio de nuestros puntos de vista; vale decir, son revisiones críticas. Los otros dos grupos comprenden las ampliaciones propiamente dichas, pues tratan de cosas que aún no existían en el psicoanálisis en la época de las primeras conferencias, o de las que había demasiado poco como para justificar considerarlas en un capítulo especial. Es inevitable —pero tampoco cabe lamentarlo— que algunas de las conferencias reúnan los caracteres de estos grupos y de aquel.

La dependencia de estas nuevas respecto de las *Conferencias de introducción* se expresa también mediante la continuidad de la numeración. La primera de este volumen es

entonces la nº 29. Como aquellas, poco de nuevo ofrecen al analista profesional; están dirigidas a esa gran multitud de personas cultas a quienes uno querría atribuirles un interés benévolo, aunque reservado, por la peculiaridad y las adquisiciones de la joven ciencia. También esta vez me guió el propósito de no sacrificar nada en aras de una simplicidad, una perfección y un acabamiento aparentes, de no escamotear los problemas ni desmentir las lagunas e incertidumbres. En ningún otro ámbito del trabajo científico sería lícito ufanarse de tales designios de sobriedad y modestia. Dondequiera se los considera obvios, y el público no espera otra cosa. Ningún lector de una exposición de astronomía se sentirá desilusionado ni desdeñará a esa ciencia porque se le muestren los límites más allá de los cuales nuestro conocimiento del cosmos se pierde en lo nebuloso. Sólo en la psicología ocurre de otro modo; aquí sale a la luz en toda su dimensión la constitucional ineptitud del ser humano para la investigación científica. Parece que de la psicología no se piden progresos en el saber, sino satisfacciones de otra índole; se le reprocha cada problema irresuelto, cada incertidumbre admitida.

Quien ame a la ciencia de la vida anímica, deberá aceptar también tales inclemencias.

Viena, verano de 1932

29ª conferencia. Revisión de la doctrina de los sueños

Señoras y señores: Ahora que tras una pausa de más de quince años vuelvo a convocarlos para departir con ustedes acerca de lo nuevo, y acaso también de lo mejor, que el período intermedio ha aportado al psicoanálisis, desde más de un punto de vista es justo y razonable que dirijamos nuestra atención en primer lugar al estado de la doctrina de los sueños. Ella ocupa en la historia del psicoanálisis un lugar especial, marca un punto de viraje; con ella el psicoanálisis consumó su trasformación de procedimiento terapéutico en psicología de lo profundo. Desde entonces, sin duda alguna, la doctrina de los sueños ha permanecido como lo más distintivo y propio de la joven ciencia, algo que no tiene equivalente en el resto de nuestro saber, una porción de territorio nuevo arrancada a la superstición y a la mística. La extrañeza de las aseveraciones que se vio precisada a formular le ha conferido el papel de un *shibbólet** cuya aplicación decidió quién pudo convertirse en partidario del psicoanálisis y quién, definitivamente, no consiguió aprehenderlo. Para mí mismo fue un asidero seguro en aquellos difíciles tiempos en que el sumario de los hechos no discernidos de las neurosis solía enredar mi juicio inexperto. Toda vez que empezaba a dudar acerca de la corrección de mis vacilantes conocimientos, haber conseguido trasponer un sueño confuso y sin sentido en un proceso anímico correcto y comprensible acaecido en el soñante renovaba mi confianza de hallarme sobre la pista correcta.

Por eso reviste para nosotros particular interés estudiar justamente en la doctrina de los sueños, por una parte, las mudanzas que el psicoanálisis ha experimentado en este intervalo y, por la otra, los progresos que entretanto ha hecho en la comprensión y el aprecio de los contemporáneos. Desde ahora les anuncio que se desilusionarán ustedes en ambos aspectos.

* {«*Shibbólet*», palabra hebrea que utilizaban los galaaditas para reconocer a sus enemigos los efraimitas, quienes decían «*sibbólet*» «porque no podían pronunciar de aquella suerte» (*Jueces*, 12:5-6).}

Hojeen conmigo las entregas de la *Internationale Zeitschrift für (ärztliche) Psychoanalyse,** donde se concentran desde 1913 los trabajos decisivos en nuestro campo. Hallarán en los primeros volúmenes una sección permanente con el título «Sobre la interpretación de los sueños», que contiene abundantes contribuciones referidas a los diversos puntos de la doctrina de los sueños. Pero a medida que avanzamos en el tiempo, aquellas se vuelven más raras, hasta que la sección permanente termina por desaparecer. Los analistas se comportan como si no tuvieran nada más que decir sobre el sueño, como si la doctrina de los sueños estuviera concluida. Y si ahora ustedes preguntan qué han aceptado de la interpretación de los sueños los extraños, el gran número de psiquiatras y psicoterapeutas que cocinan su guiso en nuestro fuego —sin mostrarse muy agradecidos por la hospitalidad, dicho sea de pasada—, las personas llamadas cultas, que suelen apropiarse de los resultados llamativos de la ciencia, los literatos y el gran público, la respuesta es poco satisfactoria. Ciertas fórmulas se han vuelto consabidas; entre ellas, algunas que nosotros nunca sustentamos, como la tesis de que todos los sueños son de naturaleza sexual. Pero justamente cosas tan importantes como el distingo básico entre contenido manifiesto del sueño y pensamientos oníricos latentes, la intelección de que los sueños de angustia no contradicen la función del sueño como cumplimiento de deseo, la imposibilidad de interpretar el sueño cuando no se dispone de las respectivas asociaciones del soñante, y, particularmente, el discernimiento de que lo esencial en él es el trabajo del sueño, todo eso parece aún tan ajeno a la conciencia general como lo era treinta años antes. Tengo derecho a hablar así, pues en el curso de estos años he recibido innumerables cartas cuyos autores me presentaban sus sueños para que los interpretase o pedían información sobre la naturaleza del sueño, y aunque afirmaban haber leído *La interpretación de los sueños*, dejaban traslucir en cada frase su incomprensión de nuestra doctrina. Ello no debe disuadirnos de volver a exponer en su trabazón lo que sabemos sobre el sueño. Recuerden ustedes que la vez anterior dedicamos toda una serie de conferencias a mostrar cómo se había llegado a entender este fenómeno hasta entonces inexplicado.[1]

* {Revista internacional de psicoanálisis (médico); a partir del volumen 6 de la revista se suprimió de su título el adjetivo «*ärztliche*» («médico»).}

[1] [Cf. la parte II de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17).]

Y bien; cuando alguien, por ejemplo un paciente en el análisis, nos informa de uno de sus sueños, suponemos que con ello nos ha hecho una de las comunicaciones a que se comprometió al iniciar el tratamiento analítico. Sin duda, una comunicación con medios inapropiados, pues el sueño no es en sí una manifestación social, un medio para entenderse. En efecto, no comprendemos lo que el soñante quiso decirnos, y tampoco él mismo lo sabe mejor. Ahora debemos tomar rápidamente una decisión: O bien el sueño es, como nos lo aseguran los médicos no analistas, un indicio de que el soñante ha dormido mal y de que no todas las partes de su cerebro se han entregado al reposo en igual medida, pues ciertos lugares quisieron seguir trabajando bajo el influjo de estímulos desconocidos y sólo pudieron hacerlo de manera muy imperfecta... y, si así fuera, convendría que no nos ocupáramos más de ese producto de la perturbación nocturna, carente de todo valor psíquico (en efecto, ¿qué podríamos esperar de su indagación que resultase útil para nuestros propósitos?); o bien... caemos en la cuenta de que desde el comienzo nuestra decisión fue otra. Adoptamos la premisa —admito que de manera totalmente arbitraria—, formulamos el postulado de que también ese sueño incomprensible tiene que ser un acto psíquico de pleno derecho, rebosante de sentido y de valor, que podemos usar en el análisis como a cualquier otra comunicación. Sólo el éxito del experimento podrá mostrar que estamos en lo cierto. Si conseguimos trasmudar el sueño en una exteriorización así, provista de valor, es evidente que tendremos perspectivas de averiguar algo nuevo, de recibir una clase de comunicaciones que de otro modo habrían permanecido inaccesibles para nosotros.

Ahora bien, en este punto se elevan ante nosotros las dificultades de nuestra tarea y los enigmas de nuestro tema. ¿Cómo lograremos trasmudar el sueño en una comunicación normal de esa índole, y cómo explicaremos que una parte de las exteriorizaciones del paciente haya cobrado esa forma incomprensible para él tanto como para nosotros?

Ven ustedes, señoras y señores, que esta vez no emprendo el camino de una exposición genética, sino dogmática. El primer paso será afianzar nuestra novedosa postura frente al problema del sueño introduciendo dos nuevos conceptos, dos nuevos nombres. A lo que se ha denominado «sueño» lo llamamos texto del sueño o *sueño manifiesto*; y a lo que buscamos, a lo que por así decir conjeturamos tras el sueño, pensamientos oníricos *latentes*. Entonces podemos formular

del siguiente modo nuestras dos tareas: Tenemos que trasmudar el sueño manifiesto en el latente e indicar cómo en la vida anímica del soñante este último se convirtió en el primero. La primera parte es una tarea práctica, corresponde a la *interpretación del sueño*, necesita de una técnica; la segunda es una tarea teórica, debe explicar ese proceso supuesto del *trabajo del sueño* y no puede ser sino una teoría. Ambas, la técnica de la interpretación del sueño y la teoría del trabajo del sueño, tienen que ser creadas.

¿Por qué parte empezar? Propongo que lo hagamos con la técnica de la interpretación del sueño; resultará más plástica y les producirá una impresión más viva.

El paciente, pues, ha referido un sueño que debemos interpretar. Lo hemos escuchado impasibles, sin poner en movimiento nuestra reflexión.[2] ¿Qué haremos primero? Nos resolvemos a hacer el menor caso posible de lo que hemos escuchado, del sueño *manifiesto*. Desde luego, este último presenta toda clase de caracteres que no nos resultan indiferentes del todo. Puede ser coherente, poseer una composición tersa como la de una creación literaria, o bien ser confuso hasta resultar incomprensible, casi como un delirio; puede contener elementos absurdos o chistes y conclusiones en apariencia agudas; puede aparecerle al soñante claro y nítido o turbio y borroso, sus imágenes mostrarán la plena intensidad sensible de las percepciones o serán desleídas como una sombra fugitiva, y los más diversos caracteres pueden darse cita en el mismo sueño, distribuirse en diversos lugares; por último, el sueño puede mostrar un tono afectivo indiferente o ir acompañado por las más intensas excitaciones alegres o penosas. No crean ustedes que desdeñamos por completo esa infinita diversidad del sueño manifiesto; más tarde volveremos a considerarla y hallaremos en ella mucho de utilizable para la interpretación, pero al comienzo la omitimos y echamos a andar por el camino principal que lleva a la interpretación del sueño. Vale decir, exhortamos al soñante a liberarse igualmente de la impresión del sueño manifiesto, a que aparte su atención del conjunto y la dirija a los elementos singulares del contenido del sueño, y a que nos comunique, en su secuencia, cuanto se le ocurra sobre cada

[2] [Se hallarán algunas esclarecedoras consideraciones sobre la reflexión, dentro de un contexto similar, en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 123.]

uno de estos fragmentos, las asociaciones que le acuden cuando los considera por separado.

¿No es verdad que tenemos ahí una técnica particular, diversa del modo usual de tratar una comunicación o enunciado? Ya coligen ustedes que tras ese procedimiento se esconden premisas no explicitadas todavía. Pero sigamos adelante. ¿En qué orden haremos que el paciente aborde los fragmentos de su sueño? Se nos abren varios caminos. Podemos seguir simplemente el orden cronológico tal como resultó del relato del sueño. Es el método llamado clásico, el más riguroso. O podemos indicar al soñante que busque primero en el sueño los *restos diurnos*, pues la experiencia nos ha enseñado que en casi todo sueño se inserta un resto mnémico o una alusión a un episodio —con frecuencia a varios— del día del sueño, y cuando seguimos esos anudamientos solemos hallar de un golpe el paso del mundo en apariencia remoto del sueño a la vida real del paciente. O bien le ordenamos comenzar por aquellos elementos del contenido del sueño que le resultan llamativos por su particular nitidez e intensidad sensible. En efecto, sabemos que le será particularmente fácil obtener asociaciones sobre ellos. Es indiferente por cuál de estas modalidades nos acerquemos a las asociaciones buscadas.[3]

Por fin obtenemos esas asociaciones. Aportan las cosas más variadas, recuerdos del día anterior, el día del sueño, y de un lejano pasado; reflexiones, discusiones con su pro y su contra, confesiones e interpelaciones. Muchas de ellas le brotan al paciente, frente a otras se atasca un rato. La mayoría muestra un vínculo neto con un elemento del sueño, y ello no es asombroso, puesto que partieron de él; pero también sucede que el paciente las introduzca con estas palabras: «Esto no parece tener nada que ver con el sueño; lo digo porque se me ocurre».

Si uno presta oídos a esta plétora de ocurrencias, pronto nota que tienen en común con el contenido del sueño algo más que su mero punto de partida. Arrojan una luz sorprendente sobre todas las partes del sueño, llenan las lagunas que había entre ellas, vuelven comprensibles sus raros agrupamientos. Por fin, a uno no puede menos que aclarársele la relación entre ellas y con el contenido del sueño. El sueño aparece como una selección abreviada de las asociaciones, es verdad que producida de acuerdo con reglas que todavía no

[3] [En sus «Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños» (1923*c*), *AE*, **19**, pág. 111, Freud da una lista algo diferente de estas modalidades.]

penetramos; y sus elementos, como los representantes {*Repräsentant*} de una multitud, surgidos de una elección. No hay duda de que mediante nuestra técnica hemos obtenido aquello que es sustituido por el sueño y en lo cual ha de hallarse su valor psíquico, pero, al mismo tiempo, algo que ya no muestra las propiedades extrañas del sueño, su ajenidad y confusión.

Pero, ¡cuidado con un malentendido! Las asociaciones sobre el sueño no son todavía los pensamientos oníricos latentes. Estos están contenidos en las asociaciones como en un líquido madre; empero, no lo están acabadamente. Por un lado, las asociaciones aportan mucho más que lo que necesitamos para la formulación de los pensamientos oníricos latentes, a saber: aportan todas las puntualizaciones, transiciones, conexiones que el intelecto del paciente debió producir en tanto se iba aproximando a los pensamientos oníricos. Por otro lado, es frecuente que la asociación se detenga justo delante de los pensamientos oníricos genuinos, sólo llegue hasta su cercanía, los roce apenas en las alusiones. Entonces intervenimos por nuestra cuenta, completamos las indicaciones, extraemos conclusiones irrefutables, enunciamos aquello que el paciente sólo convocó en sus asociaciones. Esto suena como si dejáramos a nuestro ingenio y nuestro albedrío jugar con el material que el soñante puso a nuestra disposición, como si abusáramos de ese material introduciéndole sentidos {*hineindeuten*} que no podrían extraerse de él mediante interpretación {*herausdeuten*}; y en verdad, en una exposición abstracta no es fácil demostrar la legitimidad de nuestro proceder. Pero bastará que hagan ustedes mismos el análisis de un sueño o profundicen en uno de los ejemplos bien descritos en nuestra bibliografía para que se convenzan de la fuerza probatoria de ese trabajo interpretativo.

Si en la interpretación del sueño dependemos en general y principalmente de las asociaciones del soñante, hay empero ciertos elementos del contenido del sueño frente a los cuales nos comportamos con entera autonomía, sobre todo porque nos vemos precisados a hacerlo, porque comúnmente fallan las asociaciones sobre ellos. Desde temprano hemos notado que los contenidos a raíz de los cuales esto ocurre son siempre los mismos; no son muy numerosos, y una experiencia acumulada nos ha enseñado que deben aprehenderse e interpretarse como *símbolos* de otra cosa. Por comparación con los otros elementos oníricos es lícito atribuirles un significado fijo, que, empero, no necesita ser unívoco, y cuya extensión es comandada por reglas particu-

lares, insólitas para nosotros. Dado que sabemos traducir esos símbolos —no así el soñante, aunque él mismo los ha usado—, puede suceder que el sentido de un sueño se nos vuelva claro de inmediato antes de cualquier empeño por interpretarlo y tan pronto como hemos escuchado el texto del sueño, mientras que el soñante mismo sigue enfrentado a un enigma. Pero acerca del simbolismo, lo que sabemos de él, los problemas que nos depara, ya he dicho tanto en mis conferencias anteriores que hoy no necesito repetirme.[4]

He ahí, pues, nuestro método de interpretación de los sueños. La pregunta inmediata, plenamente justificada, reza: ¿Es posible interpretar con su auxilio todos los sueños?[5] Y la respuesta es: No, no todos, pero sí un número suficiente como para certificar la aplicabilidad y justificación del procedimiento. Pero, ¿por qué no todos? Esta nueva respuesta nos enseñará algo importante que por sí mismo nos introduce en las condiciones psíquicas de la formación del sueño: porque el trabajo de la interpretación del sueño se realiza contra una resistencia cuya magnitud varía desde lo imperceptible hasta lo insuperable —al menos para nuestros medios actuales—. En el curso del trabajo, es imposible pasar por alto las exteriorizaciones de esa resistencia. En muchos lugares las asociaciones se brindan sin vacilación alguna y ya la primera o la segunda ocurrencia traen el esclarecimiento. En otras, el paciente se atasca y titubea antes de enunciar una asociación, y luego uno tiene que escuchar una larga cadena de ocurrencias antes de conseguir algo utilizable para la comprensión del sueño. Con derecho, consideramos más intensa la resistencia cuanto más larga y sinuosa es la cadena de asociaciones. También en el olvido de los sueños registramos esa misma influencia. Harto a menudo ocurre que el paciente, por más que se empeña, no puede acordarse de uno de sus sueños. Empero, tras eliminar en un tramo de trabajo analítico cierta dificultad que había perturbado al paciente en su relación con el análisis, el sueño olvidado vuelve a presentarse de pronto. Aquí vienen al caso otras dos observaciones. Con mucha frecuencia sucede que al comienzo se omite algún fragmento de un sueño, y luego se lo agrega como complemento. Ha de entendérselo como un intento de olvidarlo. La experiencia muestra que justo ese fragmento es el más significativo; suponemos, pues,

4 [Cf. la 10ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17).]

5 [Poco tiempo atrás, Freud había dedicado a los límites de la interpretabilidad una sección de su trabajo «Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto» (1925*i*), *AE*, **19**, págs. 129 y sigs.]

que su comunicación tropezó con una resistencia más intensa que la de otros.[6] En segundo lugar, a menudo vemos que el soñante trabaja en sentido contrario al olvido de sus sueños si los fija por escrito enseguida de despertar. Podemos decirle que es inútil, pues la resistencia a la que de ese modo arrancó la conservación del texto del sueño se desplaza entonces a las asociaciones y hace que el sueño manifiesto sea inaccesible a la interpretación.[7] En tales circunstancias, no nos asombrará que un ulterior incremento de la resistencia sofoque por completo las asociaciones, frustrando así la interpretación del sueño.

De todo ello inferimos que la resistencia que notamos en el curso de nuestro trabajo de interpretación tiene que haber participado también en la génesis del sueño. Cabe distinguir directamente entre sueños generados bajo una escasa o una elevada presión de resistencia.[8] No obstante, aun dentro del mismo sueño, esa presión varía de un lugar a otro; es culpable de las lagunas, oscuridades y confusiones que pueden interrumpir la trama hasta del sueño más hermoso.

Pero, ¿qué es lo que produce resistencia y contra qué? Pues bien; la resistencia es para nosotros el indicio más seguro de un conflicto. Tiene que haber ahí una fuerza que quiera expresar algo y otra que no se avenga a permitir esa exteriorización. Es posible que el sueño manifiesto, sobrevenido después, reúna todas las decisiones en que se condensó esa lucha entre las dos aspiraciones. En cierto lugar, una de las fuerzas acaso consiguió imponer lo que quería decir; en otro, la instancia contrariante logró borrar por completo la comunicación intentada o sustituirla por algo que ya no dejaba traslucir ningún rastro de ella. Los casos más frecuentes —y los más característicos para la formación de los sueños— son aquellos en que el conflicto desembocó en un compromiso, de suerte que la instancia comunicante pudo decir lo que quería, pero no tal como quería decirlo, sino sólo atemperado, desfigurado y vuelto irreconocible. Por tanto, que el sueño no refleje fielmente los pensamientos oníricos, que haga falta un trabajo interpretativo para salvar el hiato entre aquel y estos, he ahí un éxito de la instancia contrariante, inhibidora y restrictiva que hemos descubierto a partir de la percepción de la resistencia en nuestro trabajo

6 [Cf. *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 513.]

7 [Cf. «El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis» (1911*e*), *AE*, **12**, pág. 91.]

8 [Cf. «Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños» (1923*c*), *AE*, **19**, pág. 112.]

de interpretación. Mientras estudiamos al sueño como un fenómeno aislado, con independencia de las formaciones psíquicas emparentadas, llamamos a esa instancia el *censor*[9] *del sueño.*

Desde hace tiempo saben ustedes que esa censura no es un dispositivo particular de la vida onírica. Saben que el conflicto entre dos instancias psíquicas que —de manera inexacta— designamos como lo reprimido inconciente y lo conciente gobierna toda nuestra vida anímica, y que la resistencia a la interpretación del sueño, indicio de la censura onírica, no es más que la resistencia de represión {de desalojo} por medio de la cual aquellas dos instancias se separan una de otra. Saben también que, bajo determinadas condiciones, del conflicto entre ellas surgen otros productos psíquicos, que, tal como el sueño, son el resultado de compromisos; y no pedirán que repita ante ustedes todo lo incluido en la introducción a la doctrina de las neurosis y les exponga lo que conocemos acerca de esa formación de compromiso. Han comprendido que el sueño es un producto patológico, el primer eslabón de la serie que incluye al síntoma histérico, la representación obsesiva, la idea delirante,[10] pero que se distingue de los demás por su carácter pasajero y por el hecho de generarse en circunstancias que corresponden a la vida normal. En efecto, retengámoslo: la vida onírica es, como ya dijo Aristóteles, el modo en que nuestra alma trabaja durante el estado del dormir.[11] Este último produce un extrañamiento respecto del mundo exterior real, estableciéndose así la condición para el despliegue de una psicosis. Ni aun con el más cuidadoso estudio de las psicosis graves descubriríamos un rasgo que caracterizara mejor a ese estado patológico. Ahora bien, el extrañamiento de la realidad se produce en la psicosis de dos maneras: volviéndose hiperintenso lo reprimido-inconciente hasta el punto de avasallar a lo conciente (que depende de la realidad),[12] o bien porque la realidad se hace tan insoportablemente penosa que el yo amenazado, en una rebelión desesperada, se arroja en brazos de lo pulsional inconciente. La inofensiva psicosis del sueño

[9] [Es esta una de las raras ocasiones en que Freud emplea la forma «*Zensor*» en vez de «*Zensur*» {«censura»}. Cf. mi nota al pie en la 26ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 390.]

[10] [Freud repite aquí casi textualmente lo afirmado en la «Advertencia (a la primera edición)» de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 17.]

[11] [Cf. *ibid.*, *AE*, **4**, pág. 30.]

[12] [Este concepto ya aparece en uno de los más antiguos trabajos psicológicos de Freud, su primer artículo sobre «Las neuropsicosis de defensa» (1894*a*), *AE*, **3**, pág. 56.]

es la consecuencia de un retiro del mundo exterior sólo temporario, concientemente querido, y desaparece tan pronto se retoman los vínculos con este. Mientras dura el aislamiento del que duerme, se produce también una alteración en la distribución de su energía psíquica; puede ahorrarse una parte del gasto de represión que de ordinario se usaba para sofrenar lo inconciente; en efecto, aunque eso inconciente aproveche su relativa liberación poniéndose activo, halla bloqueada la vía hacia la motilidad y expedita sólo la vía inocua que lleva a la satisfacción alucinatoria. En tales condiciones puede formarse un sueño; empero, el hecho de la censura onírica muestra que aun en el estado del dormir se ha conservado bastante de la resistencia de represión {de desalojo}.

Aquí se nos abre un camino para responder un interrogante: ¿El sueño tiene también una función, está encargado de una operación útil? El reposo exento de estímulos que el estado del dormir querría producir es amenazado desde tres lados: de manera más contingente, por estímulos externos sobrevenidos mientras se duerme y por intereses diurnos que no admiten ser suspendidos; de manera inevitable, por las mociones pulsionales reprimidas, insaciadas, que acechan la oportunidad de exteriorizarse. A consecuencia de la rebaja nocturna de las represiones {esfuerzos de desalojo}, se correría el peligro de que el reposo del dormir fuera turbado todas las veces que la incitación externa o interna llegara a establecer un enlace con una de las fuentes pulsionales inconcientes. El proceso onírico permite que el producto de semejante cooperación desemboque en una vivencia alucinatoria inocua, y así asegura la continuación del dormir. Que a veces el sueño despierte al durmiente, presa de un desarrollo de angustia, en modo alguno contradice esa función; antes al contrario, es una señal de que el guardián considera demasiado peligrosa la situación y ya no cree poder dominarla. No es raro que todavía dormidos oigamos una voz que quiere tranquilizarnos para que no despertemos: «¡Pero si no es más que un sueño!».

He ahí, señoras y señores, cuanto quería decirles sobre la interpretación de los sueños, cuya tarea consiste en llevarnos del sueño manifiesto a los pensamientos oníricos latentes. Una vez logrado esto, en el análisis práctico casi siempre se extingue el interés por el sueño. Uno inserta, entre las otras, la comunicación que recibió en la forma de un sueño, y sigue adelante con el análisis. Pero nosotros tenemos interés en demorarnos más tiempo en el sueño; nos atrae estudiar el proceso por el cual los pensamientos oníricos la-

tentes se mudaron en el sueño manifiesto. Lo llamamos el *trabajo del sueño*. Como ustedes recuerdan, lo describí muy en detalle en mis anteriores conferencias,[13] tanto que en este panorama de hoy puedo limitarme a unos resúmenes en extremo sucintos.

El proceso del trabajo del sueño es entonces algo enteramente nuevo, y ajeno; nada semejante a él se nos había hecho notorio antes. Nos ha proporcionado la primera visión de los procesos que se desenvuelven en el sistema inconciente, mostrándonos que difieren por completo de lo que conocemos por nuestro pensar conciente, pues a este último le parecerían por fuerza inauditos y defectuosos. Y el valor de estos hallazgos es realzado, además, por el descubrimiento de que en la formación de los síntomas neuróticos actúan los mismos mecanismos —no osamos decir: procesos de pensamiento— que mudaron los pensamientos oníricos latentes en el sueño manifiesto.

En lo que sigue no podré evitar un modo esquemático de exposición. Supongamos que en determinado caso abarquemos panorámicamente todos los pensamientos latentes, con su mayor o menor carga afectiva, por los que fue sustituido el sueño manifiesto tras una interpretación onírica consumada. Entonces nos resultará llamativa una diferencia entre ellos, diferencia que nos permitirá dar un paso adelante. Casi todos esos pensamientos oníricos son conocidos o reconocidos por el soñante; admite que en esta o estotra oportunidad pensó eso, o habría podido pensarlo. Sólo se revuelve contra la aceptación de uno de ellos; le resulta ajeno, y acaso hasta repugnante; es posible que lo arroje de sí {*weisen von sich*} presa de una agitación apasionada. Ahora se nos vuelve claro que los otros pensamientos son fragmentos de un pensar conciente —dicho de manera más correcta: preconciente—; habrían podido pensarse también en la vida de vigilia, y es probable que se hayan formado durante el día. Ahora bien, este único pensamiento desmentido, o mejor dicho esta única moción, es hija de la noche; pertenece a lo inconciente del que sueña, y por eso la desmiente y la desestima. Debió esperar el relajamiento nocturno de la represión para conseguir expresarse de algún modo. Comoquiera que fuese, es una expresión debilitada, desfigurada, disfrazada; no la habríamos hallado sin el trabajo de la interpretación del sueño. Esa moción inconciente debe a su enlace con los otros pensamien-

13 [La 11ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17).]

tos oníricos, exentos de objeción, la oportunidad de colarse con un disfraz que le permite pasar inadvertida a través de la barrera de la censura. Y por otra parte, los pensamientos oníricos preconcientes deben a ese mismo enlace el poder de gobernar la vida anímica aun mientras se duerme. En efecto, ya no tenemos ninguna duda: esa moción inconciente es el genuino creador del sueño, costea la energía psíquica para su formación. Como cualquier otra moción pulsional, no puede aspirar sino a su satisfacción, y en verdad la experiencia que hemos adquirido en la interpretación de los sueños nos muestra que ese es el sentido de todo soñar. En todo sueño debe figurarse como cumplido un deseo pulsional. El bloqueo nocturno de la vida anímica respecto de la realidad, y la regresión a mecanismos primitivos que posibilita, permiten que esa satisfacción pulsional deseada se vivencie como presente por vía alucinatoria. A consecuencia de esa misma regresión, las representaciones se trasponen en el sueño a imágenes visuales, vale decir, los pensamientos oníricos latentes se dramatizan e ilustran.

A partir de esta pieza del trabajo del sueño obtenemos información sobre algunos de los caracteres más llamativos y peculiares del sueño. Paso a repetir el proceso de su formación. El introito es el deseo de dormir, el extrañamiento deliberado del mundo exterior. De ahí derivan dos consecuencias para el aparato anímico: en primer lugar, la posibilidad de que afloren dentro de él modos de trabajo más antiguos y primitivos —la regresión—; en segundo lugar, la rebaja de la resistencia de represión {de desalojo} que gravita sobre lo inconciente. De este último factor resulta la posibilidad de la formación del sueño, posibilidad que es aprovechada por las ocasiones, los estímulos externos e internos puestos en movimiento. El sueño así generado es ya una formación de compromiso; tiene una doble función: por un lado es acorde con el yo, puesto que sirve al deseo de dormir mediante la tramitación de los estímulos que lo perturban, y por el otro permite a una moción pulsional reprimida la satisfacción que es posible en estas condiciones, en la forma de un cumplimiento alucinatorio de deseo. Empero, todo el proceso de la formación del sueño, permitido por el yo durmiente, se encuentra bajo la condición de la censura ejercida por el resto de la represión {esfuerzo de desalojo} que se conservó. No puedo exponer de manera más simple el proceso, pues él mismo no es simple. Lo que sí puedo hacer ahora es seguir describiendo el trabajo del sueño.

Volvamos otra vez a los pensamientos oníricos latentes. Su elemento más intenso es la moción pulsional reprimida

que se ha procurado una expresión, aunque mitigada y disfrazada, apuntalándose en la presencia de estímulos casuales y en la trasferencia a los restos diurnos. Como cualquier moción pulsional, esta también esfuerza a satisfacerse mediante la acción, pero tiene bloqueada la vía hacia la motilidad por los dispositivos fisiológicos del estado del dormir; se ve precisada a encaminarse —en el sentido retrocedente— hacia la percepción y a conformarse con una satisfacción alucinada. De tal modo, los pensamientos oníricos latentes se trasponen en una suma de imágenes sensoriales y escenas visuales. Por este camino les acontece lo que se nos presenta tan novedoso y extraño. Todos los recursos lingüísticos mediante los cuales se expresan las relaciones más finas entre los pensamientos, las conjunciones y preposiciones, las variaciones de la declinación y la conjugación, desaparecen, porque les faltan los medios que les permitirían figurarse; como en un lenguaje primitivo sin gramática, sólo se expresa la materia en bruto del pensar, lo abstracto es reconducido a lo concreto que está en su base. En cuanto a lo que resta, es fácil que parezca incoherente. El recurso en vasta escala a la figuración de ciertos objetos y procesos mediante símbolos que se han vuelto ajenos al pensar conciente responde tanto a la regresión arcaica dentro del aparato psíquico como a los requerimientos de la censura. Pero otras alteraciones emprendidas con los elementos de los pensamientos oníricos van mucho más allá. Algunos entre los que pueda descubrirse un punto de contacto son *condensados* en nuevas unidades. En la trasposición de los pensamientos a imágenes, se prefieren de manera inequívoca aquellos que admitan una reunión, una condensación de esa índole; es como si actuara una fuerza que sometiera el material a un prensado, a un esfuerzo unitivo. Luego, a consecuencia de la condensación, un elemento del sueño manifiesto puede corresponder a varios de los pensamientos oníricos latentes; y a la inversa, un elemento de estos últimos puede estar subrogado por varias imágenes en el sueño.

Todavía más asombroso es el otro proceso, el del *desplazamiento* o trasferencia del acento, que en el pensar conciente es notorio sólo como falacia o como recurso del chiste. Es que las representaciones singulares de los pensamientos oníricos no poseen todas el mismo valor, están investidas con montos de afecto de magnitud diversa y, correlativamente, el juicio las estima más o menos importantes y dignas de interés. En el trabajo del sueño, esas representaciones son separadas de los afectos adheridos a ellas; y estos afectos son tramitados por sí, pueden ser desplazados sobre otra cosa,

conservarse, experimentar mudanzas o bien no aparecer para nada en el sueño. La importancia de las representaciones despojadas del afecto retorna en el sueño como intensidad sensible de las imágenes oníricas, pero notamos que ese acento ha traspasado de los elementos sustantivos a los indiferentes, de modo que en el sueño aparece empujado al primer plano como asunto principal lo que en los pensamientos oníricos sólo desempeñaba un papel accesorio, y, a la inversa, lo esencial de los pensamientos oníricos sólo halla en el sueño una figuración colateral, poco nítida. Ninguna otra pieza del trabajo del sueño contribuye tanto a tornar a este último ajeno e incomprensible para el soñante. El desplazamiento es el principal medio de la *desfiguración* que los pensamientos oníricos deben admitir bajo el influjo de la censura.

Tras esas intervenciones sobre los pensamientos oníricos, el sueño queda casi listo. Todavía, después que ha emergido ante la conciencia como objeto de percepción, se suma un factor bastante inconstante, la llamada *elaboración secundaria*, a saber: tratamos al sueño como solemos hacerlo con todos nuestros contenidos perceptivos, procuramos llenar lagunas, introducir nexos y, así, nos exponemos muchas veces a incurrir en unos malentendidos harto groseros. Pero esta actividad por así decir racionalizadora, que en el mejor de los casos provee al sueño de una fachada tersa, inapropiada a su contenido efectivo, también puede omitirse o exteriorizarse en una medida muy modesta, y entonces el sueño exhibe abiertamente todas sus desgarraduras y saltos. Por otra parte, no debe olvidarse que el trabajo del sueño no siempre procede con la misma energía; muy a menudo se limita a ciertos fragmentos de los pensamientos oníricos, mientras que a otros se les permite aparecer inmodificados en el sueño. Entonces se genera la impresión de que en este se realizan las más finas y complejas operaciones intelectuales, se especula, se hacen chistes, se extraen inferencias, se solucionan problemas, cuando en verdad todo eso es el resultado de nuestra actividad mental normal, pudo ocurrir la víspera del sueño o durante la noche, no tiene nada que ver con el trabajo del sueño ni trae a la luz nada característico del sueño como tal. En verdad, no es superfluo volver a destacar la oposición que existe dentro de los pensamientos oníricos mismos entre la moción pulsional inconciente y los restos diurnos. Mientras que estos últimos dejan ver toda la diversidad de nuestros actos anímicos, aquella, que pasa a ser el genuino motor de la formación del sueño, por regla general desemboca en un cumplimiento de deseo.

Ya habría podido decirles todo esto quince años atrás, y aun creo que efectivamente se los dije en aquella ocasión. Recopilemos ahora lo que en los años trascurridos puede haberse sumado en materia de modificaciones y nuevas intelecciones.

Como ya les dije, temo que lo encuentren muy escaso y no comprendan por qué los obligo a escuchar, y me someto yo a decir, dos veces lo mismo. Pero es que han pasado quince años, y este será, así lo espero, el modo más fácil de restablecer el contacto con ustedes. Por lo demás, se trata de cosas tan elementales, de importancia tan decisiva para la comprensión del psicoanálisis, que de buena gana se las escuchará una segunda vez; y saber que tras quince años permanecen idénticas en tan grande medida no carece tampoco de interés.

Desde luego, en la bibliografía actual ustedes tienen gran número de corroboraciones y estudios detallados, de los que sólo me propongo ofrecerles algunas muestras. También puedo espigar ahí algo que ya antes conocimos. Se refiere casi siempre al simbolismo en el sueño, y a sus otros modos de figuración. Sepan que hace poco los médicos de una universidad norteamericana se negaron a reconocer carácter de ciencia al psicoanálisis con el argumento de que no admite pruebas experimentales. Habrían podido dirigir idéntica objeción a la astronomía; es bastante difícil, por cierto, experimentar con los cuerpos celestes. Ahí no hay más remedio que atenerse a la observación. Sin embargo, investigadores de Viena han empezado justamente a corroborar por vía experimental nuestro simbolismo onírico. Cierto doctor Schrötter descubrió ya en 1912 que si a personas en estado de hipnosis profunda se les imparte la orden de soñar con procesos sexuales, en el sueño así provocado el material sexual aparece sustituido por uno de los símbolos consabidos. Por ejemplo: se ordena a una mujer soñar que mantiene comercio sexual con una amiga. En su sueño esta amiga aparece con una *maleta de viaje* que tiene pegado un cartelito: «Sólo para damas». Aún más impresionantes son los experimentos realizados en 1924 por Betlheim y Hartmann, quienes trabajaron con personas que sufrían del estado confusional llamado de Korsakoff. Les relataron historias de grosero contenido sexual y atendieron a las desfiguraciones que afloraban cuando se les pedía la reproducción de lo relatado. Salieron entonces a relucir los símbolos, para nosotros familiares, de los órganos y el comercio sexuales; entre ellos, el símbolo de la escalera, que, según dicen con acierto los au-

tores, un deseo conciente de desfiguración no habría podido producir.[14]

H. Silberer [1909 y 1912] ha demostrado, en una serie de experimentos muy interesantes, que es posible sorprender al trabajo del sueño *in fraganti*, por así decir, cuando traspone pensamientos abstractos a imágenes visuales. Cuando en estados de fatiga y somnolencia quería forzarse a realizar un trabajo intelectual, a menudo el pensamiento se le escapaba, aflorando en su lugar una visión que evidentemente era su sustituto.

Un ejemplo sencillo: «Pienso —dice Silberer— que debo mejorar en un ensayo cierto pasaje poco pulido». Visión: «Me veo cepillando un trozo de madera». En estos experimentos le sucedía a menudo que no pasara al contenido de la visión el pensamiento que aguardaba ser elaborado, sino su propio estado subjetivo —lo referido al estado en vez de lo referido al asunto—, cosa que Silberer designó «fenómeno funcional». Un ejemplo les mostrará enseguida lo que se quiere decir. El autor se empeña en comparar el punto de vista de dos filósofos acerca de cierto problema; pero en su somnolencia siempre se le escapa uno de ellos, alternativamente, y por fin tiene esta visión: pide cierta información a un secretario gruñón que, inclinado sobre un escritorio, primero no le hace caso y luego lo mira enfadado y se la rehúsa. Probablemente las condiciones mismas del experimento expliquen que la visión así obtenida figure con tanta frecuencia un resultado de la observación de sí.[15]

Consideremos un poco más los símbolos. A algunos de ellos creímos haberlos discernido, pese a lo cual nos perturbaba no poder indicar el modo en que *ese* símbolo había cobrado *ese* significado. En tales casos era forzoso que acogiéramos con particular interés corroboraciones de otros campos: de la lingüística, el folklore, la mitología, el ritual. Un ejemplo de esta clase fue el símbolo del manto {*Mantel*}. Dijimos que en el sueño de una mujer significaba un hombre {*Mann*}.[16] Creo que les impresionará enterarse de lo

14 [Estos experimentos se describen más extensamente en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 388.]

15 [Freud ofreció una descripción mucho más completa de las experiencias de Silberer, con abundantes citas, en algunos pasajes agregados en 1914 a *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 350-1 y 498-501.]

16 [Se hace referencia a este símbolo en las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, págs. 142 y 144, pero su aplicación a los sueños de *mujeres* se menciona sólo en un trabajo anterior, «Experiencias y ejemplos extraídos de la práctica analítica» (1913*h*), *AE*, **13**, pág. 199.]

que Theodor Reik comunicó en 1920: «En el antiquísimo ceremonial nupcial de los beduinos, el novio cubre a la novia con un manto especial, llamado "Aba", y pronuncia a ese propósito las palabras rituales: "En lo sucesivo nadie más que yo debe cubrirte". (Citado de acuerdo con Robert Eisler [1910, **2**, págs. 599-600].)» También hemos descubierto varios símbolos nuevos, de los que quiero darles al menos dos ejemplos. Según Abraham (1922*b*), la araña en el sueño es un símbolo de la madre, pero de la madre fálica de quien uno siente miedo; por tanto, la angustia frente a la araña expresa el terror al incesto con la madre y el horror a los genitales femeninos. Acaso sepan ustedes que la figura mitológica de la cabeza de Medusa se reconduce al mismo motivo del terror a la castración.[17] El otro símbolo del que quiero hablarles es el del puente. Ferenczi (1921*c* y 1922*b*) lo ha esclarecido. Originariamente significa al miembro viril que une a la pareja de progenitores en el comercio sexual, pero luego se desarrolla hacia significados más vastos, que se deducen de aquel. En la medida en que se debe por entero al miembro viril la posibilidad de venir al mundo desde el líquido amniótico, el puente pasa a ser el tránsito del más allá (del no-haber-nacido-todavía, el seno materno) al más acá (la vida); puesto que el hombre se representa también la muerte como un regreso al seno materno (al agua), el puente cobra asimismo el significado de un trasporte hacia la muerte y, distanciándose más de su sentido inicial, designa tránsito, cambio de estado en general. Armoniza con esto, pues, que una mujer que no ha superado su deseo de ser varón sueñe tan a menudo con puentes demasiado cortos para alcanzar la otra orilla.

En el contenido manifiesto de los sueños se escenifican muchas imágenes y situaciones que recuerdan a los consabidos motivos de los cuentos tradicionales, las leyendas y mitos. Por eso la interpretación de tales sueños arroja luz sobre los intereses originarios por los que se crearon esos motivos, aunque, claro está, no podemos olvidar los cambios de significado que afectaron a ese material en el curso de las épocas. Nuestro trabajo de interpretación descubre por así decir la materia prima, que con mucha frecuencia debe ser llamada sexual en el sentido más lato, pero que en una elaboración posterior halló las más diversas aplicaciones. Esas reconducciones suelen atraernos la cólera de los investigadores de orientación no analítica, como si nosotros pretendiéramos desconocer o menospreciar todo lo que se edi-

[17] [Véase el escrito póstumo de Freud sobre este tema (1940*c*).]

ficó sobre esa materia prima en desarrollos posteriores. A pesar de ello, tales intelecciones son instructivas e interesantes. Lo mismo vale para la derivación de ciertos motivos de las artes plásticas; por ejemplo, el de un joven jugando con un muchachito, figurado en el *Hermes* de Praxíteles, que M. J. Eisler (1919) ha interpretado analíticamente guiándose por ciertos sueños de sus pacientes. Permítanme decir algo más; es que no puedo dejar de señalar cuán a menudo justamente los temas mitológicos se esclarecen mediante la interpretación de los sueños. Así, por ejemplo, la saga del Laberinto puede discernirse como figuración de un nacimiento anal: los enredados pasadizos son el intestino, el hilo de Ariadna es el cordón umbilical.

Los modos de figuración del trabajo del sueño, asunto sugerente y casi inagotable, se nos han vuelto cada vez más familiares a lo largo de un empeñoso estudio; también he de darles algunos ejemplos. Así, el sueño figura la relación de la frecuencia mediante la multiplicación de cosas homogéneas. Vean el raro sueño de una joven: ingresa en una gran sala y ahí encuentra a una persona sentada en una silla; esto se repite seis, ocho veces y aún más, pero siempre es su padre. Uno lo comprende con facilidad al enterarse, por las circunstancias que rodearon la interpretación, de que ese espacio representa al seno materno. El sueño cobra entonces el mismo valor que la fantasía, bien conocida por nosotros, de las muchachas que pretenden haberse encontrado ya con el padre en la vida intrauterina, cuando durante el embarazo él hizo una visita al seno materno. No se despisten por el hecho de que en el sueño algo esté invertido (el ingreso del padre desplazado a la persona propia); por lo demás, eso tiene también su particular significado. La multiplicación de la persona del padre sólo puede expresar que el suceso en cuestión ocurrió repetidamente. En verdad, debemos admitir que el sueño no se muestra muy atrevido expresando *frecuencia* {*Häufigkeit*} mediante *acumulación* {*Häufung*}. No tiene más que remontarse al significado primordial de la palabra {*Haufen*}, que hoy para nosotros designa una repetición en el tiempo, pero está tomado de un amontonamiento en el espacio. Ahora bien, toda vez que es posible, el trabajo del sueño traspone relaciones temporales en espaciales, y las figura así. Por ejemplo, uno ve en el sueño una escena entre personas que parecen pequeñísimas y muy distantes, como si las estuviese mirando por el extremo contrario de unos prismáticos. La pequeñez y la lejanía espacial significan aquí lo mismo: se mienta el distanciamiento en el tiempo, debe comprenderse que es una escena del remoto pasado.

Acaso recuerden que ya en anteriores conferencias dije (y mostré con ejemplos) que habíamos aprendido a aprovechar también para la interpretación rasgos puramente formales del sueño manifiesto, vale decir, a trasponerlos en un contenido de los pensamientos oníricos latentes.[18] Ahora bien, ya saben ustedes que todos los sueños de una noche pertenecen a la misma trama. Pero tampoco es indiferente que estos le aparezcan a quien sueña como un continuo o los articule en varios fragmentos, y en cuántos. El número de esos fragmentos corresponde a menudo a otros tantos centros de la formación de lo pensado en los pensamientos oníricos latentes, o a corrientes en pugna dentro de la vida anímica del que sueña, cada una de las cuales predomina —si bien nunca encuentra expresión exclusiva— en un fragmento particular del sueño. Un breve sueño prólogo y un sueño principal más largo suelen estar relacionados entre sí como la condición a su ejecución {como la prótasis a su apódosis}, de lo cual pueden ustedes hallar un ejemplo muy nítido en aquellas viejas conferencias.[19] Un sueño que el soñante caracteriza como «interpolado de algún modo» corresponde en realidad a una frase incidental en los pensamientos oníricos. En un estudio sobre sueños apareados, Franz Alexander (1925) ha mostrado que no pocas veces dos sueños de una misma noche se dividen del siguiente modo la tarea onírica: tomados en conjunto, dan por resultado un cumplimiento de deseo en dos etapas, que cada uno por separado no brinda. Por ejemplo, si el deseo onírico tiene por contenido cierta acción ilícita respecto de una determinada persona, esta última aparece sin disfraz en el primer sueño, en tanto que la acción se indica sólo tímidamente. Pero el segundo sueño procede de otro modo. La acción se menciona sin disfraz alguno, mientras que la persona se vuelve irreconocible o se sustituye por una indiferente. En verdad, esto impresiona como una astucia. Otra relación, semejante a esta, entre las dos partes de un sueño apareado es que una figure el castigo y la otra el cumplimiento del deseo pecaminoso. Es como si se dijera: «Si uno acepta el castigo, puede permitirse lo prohibido».

No puedo demorarlos más tiempo en pequeños descubrimientos de esta índole, y tampoco en las discusiones refe-

[18] [Cf. *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, pág. 161, y *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, págs. 333 y sigs.]
[19] [*Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, págs. 169-70; véase para todo esto *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, págs. 320 y sigs., y 336 y sigs.]

ridas al empleo de la interpretación de los sueños en el trabajo analítico. Supongo que están impacientes por enterarse de los cambios consumados en las intuiciones básicas sobre la esencia y el significado del sueño. Ya estarán preparados para oírlo: sobre eso, justamente, hay poco que informar. El punto más discutido de toda la doctrina fue sin duda la tesis de que todos los sueños son cumplimientos de deseo. Tengo derecho a decir que en las anteriores conferencias ya disipamos por completo la inevitable y siempre recurrente objeción de los legos, a saber: que sin embargo existen tantísimos sueños de angustia.[20] Hemos mantenido nuestra doctrina mediante la clasificación en sueños de deseo, de angustia y punitorios.

También los sueños punitorios son cumplimientos de deseo, pero no de las mociones pulsionales, sino de la instancia criticadora, censuradora y punitoria de la vida anímica. Si estamos frente a un sueño punitorio puro, una simple operación mental nos permitirá restablecer el sueño de deseo del que aquel es la réplica correcta y al que sustituyó, mediante ese rechazo, en el sueño manifiesto. Ustedes saben, señoras y señores, que el estudio del sueño fue nuestra primera ayuda en la comprensión de las neurosis. Por eso encontrarán lógico que nuestro conocimiento de las neurosis influyera luego sobre nuestra concepción del sueño. Como más adelante sabrán,[21] nos hemos visto precisados a suponer en la vida anímica una instancia particular, criticadora y prohibidora, que llamamos «superyó». Habiendo discernido la censura onírica como una operación de esa instancia, ello nos indujo a considerar con más cuidado la participación del superyó en la formación del sueño.

Sólo dos dificultades serias se han opuesto a la teoría según la cual el sueño es un cumplimiento de deseo; elucidarlas nos llevaría muy lejos, y por lo demás ninguna de las dos ha encontrado una solución plenamente satisfactoria.[22] La primera está dada por el hecho de que personas que han pasado por una vivencia de choque, un grave trauma psíquico (como tan a menudo ocurrió en la guerra y se lo encuentra también en la base de una histeria traumática), se ven remitidas por el sueño, con harta regularidad, a aquella situación traumática. Es algo que no debería suceder de acuerdo con nuestros supuestos acerca de la función del sue-

20 [En la 14ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17).]

21 [En la 31ª conferencia, *infra*, págs. 55 y sigs.]

22 [Estas dos dificultades fueron abordadas por primera vez en los capítulos II y III de *Más allá del principio de placer* (1920*g*). Se alude nuevamente a ellas en la 32ª conferencia, *infra*, pág. 99.]

ño. ¿Qué moción de deseo podría satisfacerse mediante ese retroceso hasta la vivencia traumática, extremadamente penosa? Difícil resulta colegirlo. Con el segundo hecho nos topamos casi a diario en el trabajo analítico; por lo demás, no implica una objeción de tanto peso como el primero. Ustedes ya saben que una de las tareas del psicoanálisis es descorrer el velo de la amnesia que oculta los primeros años de la infancia, y llevar al recuerdo conciente las exteriorizaciones de la vida sexual de la temprana infancia contenidas en ellos. Ahora bien, estas primeras vivencias sexuales del niño están enlazadas con impresiones dolorosas de angustia, prohibición, desengaño y castigo; uno comprende que hayan sido reprimidas, pero no que posean tan vasto acceso a la vida onírica, que proporcionen el modelo para tantas fantasías oníricas, que los sueños rebosen de reproducciones de esas escenas infantiles y de alusiones a ellas. En verdad, su carácter displacentero y la tendencia del sueño al cumplimiento de deseo parecen conciliarse muy mal. Pero quizá vemos demasiado grande la dificultad en este caso. Es que a esas mismas vivencias infantiles van adheridos todos los deseos pulsionales incumplidos, imperecederos, que a lo largo de la vida entera donan la energía de la formación del sueño; y cabe admitir que en su violenta pulsión aflorante {*Auftrieb*} esfuercen hasta la superficie también el material de episodios sentidos como penosos. Por otra parte, dada la manera en que este material es reproducido resulta inequívoco el empeño del trabajo del sueño, que quiere desmentir el displacer mediante una desfiguración y mudar el desengaño en confirmación. No ocurre lo mismo en las neurosis traumáticas; en ellas, los sueños desembocan regularmente en un desarrollo de angustia. Opino que no debe arredrarnos admitir que en este caso falla la función del sueño. No quiero invocar el aserto de que la excepción confirma la regla; su sabiduría me parece harto dudosa. Pero sí es cierto que la excepción no cancela la regla. Si con fines de estudio uno aísla de la fábrica entera una sola operación psíquica, como lo es el soñar, se abre la posibilidad de descubrir las legalidades que le son propias; y si luego vuelve a insertarla dentro de la ensambladura, debe estar preparado para hallar que tales conclusiones se empañan o menoscaban por el choque con otros poderes. Decimos que el sueño es un cumplimiento de deseo; si ustedes quieren dar razón de las últimas objeciones, dirán que, de todos modos, el sueño es el *intento* de un cumplimiento de deseo. Y para nadie capaz de adentrarse en la dinámica psíquica habrán dicho algo diferente. Bajo determinadas circunstancias, el sueño sólo puede imponer su

propósito de manera muy incompleta o debe resignarlo del todo; la fijación inconciente a un trauma parece contarse entre los principales de esos impedimentos de la función del sueño. Al par que el durmiente se ve precisado a soñar porque el relajamiento de la represión permite que se vuelva activa la pulsión aflorante de la fijación traumática, falla la operación de su trabajo del sueño, que preferiría trasmudar las huellas mnémicas del episodio traumático en un cumplimiento de deseo. En tales circunstancias acontece que uno se vuelva insomne, que renuncie a dormir por angustia frente a los fracasos de la función del sueño. Pues bien; la neurosis traumática nos muestra un caso extremo de ello, pero es preciso conceder carácter traumático también a las vivencias infantiles, y no hará falta asombrarse si se producen perturbaciones menores de la operación onírica también bajo otras condiciones.

30ª conferencia. Sueño y ocultismo[1]

Señoras y señores: Hoy andaremos por una senda estrecha, pero que puede llevarnos a una vasta perspectiva.

Difícilmente les sorprenda el anuncio de que he de hablarles acerca del vínculo del sueño con el ocultismo. En efecto, a menudo se consideró al sueño como la puerta de acceso al mundo de la mística, y muchos siguen teniéndolo todavía hoy por un fenómeno oculto. Tampoco nosotros, que lo hicimos objeto de indagación científica, ponemos en entredicho que uno o varios hilos lo enlacen con aquellas cosas oscuras. Mística, ocultismo, ¿qué se designa con esos nombres? No esperen de mí intento alguno de acotar mediante definiciones este ámbito mal deslindado. De una manera general e indeterminada, todos sabemos a qué se refiere. Es una suerte de más allá del mundo luminoso, gobernado por leyes implacables, que la ciencia ha edificado para nosotros.

El ocultismo afirma la existencia real de aquellas «cosas entre Cielo y Tierra con que nuestra sabiduría escolar ni sueña». Ahora bien, no queremos aferrarnos a la estrechez de miras de la escuela; estamos dispuestos a creer lo que nos hagan creíble.

Nos proponemos proceder con esas cosas como con cualquier otro material de la ciencia: primero comprobar si tales procesos son efectivamente demostrables, y luego —pero sólo luego—, una vez que su facticidad no deje lugar a dudas, empeñarnos en su explicación. Pero no puede desconocerse que factores intelectuales, psicológicos e históricos nos dificultan ya el mero propósito de hacerlo. No es el mismo caso que abordar otras indagaciones.

Consideremos primero la dificultad intelectual. Permítanme que recurra a unas ilustraciones groseras, palmarias. Supongamos que se trate de averiguar la constitución del interior de la Tierra. Como es notorio, no sabemos nada

1 [En mi «Nota introductoria» a «Psicoanálisis y telepatía» (Freud, 1941*d*), *AE*, **18**, pág. 168, se encontrará una lista de escritos de Freud sobre este tema. Ernest Jones, en el capítulo XIV del tercer volumen de su biografía (1957), hace una amplia reseña de la actitud de Freud hacia el ocultismo.]

seguro sobre eso. Conjeturamos que consiste en metales pesados en estado incandescente. Alguien enuncia la tesis de que el interior de la Tierra sería agua saturada con ácido carbónico, vale decir, una especie de soda. Diremos, sin duda, que es muy improbable, contradice todas nuestras expectativas, no toma en cuenta los puntos de apoyo de nuestro saber que nos han llevado a formular la hipótesis de la composición metálica. Pero de todos modos no es inconcebible; si alguien nos enseñara un camino para comprobar la hipótesis de la soda, lo seguiríamos sin resistirnos. Pero hete aquí que otro sostiene, con seriedad, la tesis de que el núcleo de la Tierra se compone de mermelada. Frente a esto, nuestra conducta será muy diversa. Nos diremos que la mermelada no se presenta en la naturaleza, es un producto de la cocina humana, y además la existencia de esa sustancia presupondría la presencia previa de árboles frutales y sus frutos, y no sabríamos cómo situar vegetación y artes culinarias en el interior de la Tierra; el resultado de estas objeciones intelectuales será una oscilación de nuestro interés: en vez de ponernos a indagar si efectivamente el núcleo de la Tierra se compone de mermelada, nos preguntaremos qué clase de hombre es el que puede llegar a semejante idea, y a lo sumo seguiremos inquiriendo de dónde lo sabe. El desdichado autor de la teoría de la mermelada lo tomará a grave afrenta y nos acusará de denegarle una apreciación objetiva a su tesis por un prejuicio supuestamente científico. Pero de nada le valdrá. Comprobamos que los prejuicios no siempre son reprobables, que muchas veces están justificados, son adecuados para ahorrarnos un gasto inútil. En verdad, no son más que unos razonamientos por analogía con otros juicios, bien fundamentados.

Un buen número de las tesis ocultistas nos producen un efecto parecido a la hipótesis de la mermelada, por lo cual nos creemos autorizados a rechazarlas de antemano sin ulterior examen. Empero, eso no es tan simple. Una comparación como la que he elegido no prueba nada, prueba tan poco como cualquier comparación. Su pertinencia es cuestionable, y se comprende claramente que su elección ya estuvo determinada por la actitud de desestimación despreciativa. Los prejuicios son muchas veces adecuados y justificados, pero otras veces son erróneos y dañinos, y nunca se sabe cuándo son lo uno y cuándo lo otro. La propia historia de las ciencias sobreabunda en ejemplos aptos para disuadirnos de una condena apresurada. Por mucho tiempo se juzgó disparatada la hipótesis de que las piedras que hoy llamamos meteoritos llegaban a la Tierra desde el espacio

sideral, o que la roca de montaña que tiene incrustados restos de conchilla formó una vez el lecho del mar. Por lo demás, cuando nuestro psicoanálisis salió a la palestra con el descubrimiento de lo inconciente, no sucedió algo muy diverso. De ahí que nosotros, los analistas, tenemos especial fundamento para ser cautos en desautorizar tesis nuevas aduciendo el motivo intelectual, y debemos admitir que esto no nos lleva más allá de la aversión, la duda y la incertidumbre.

He dicho que el segundo factor es psicológico. Me refiero a la universal inclinación de los seres humanos hacia la credulidad y la milagrería. Desde el comienzo mismo, cuando la vida nos coge en su riguroso yugo, nace en nosotros una resistencia a la implacabilidad y monotonía de las leyes del pensamiento y a los requisitos del examen de realidad.[2] La razón pasa a ser la enemiga que nos escatima tantas posibilidades de conseguir placer. Se descubre el placer que depara sustraérsele al menos temporariamente y entregarse a las seducciones de lo sin sentido. El escolar se deleita retorciendo las palabras; tras un congreso científico el erudito se mofa de su actividad, y hasta el hombre grave goza con los juegos del chiste.[3] Una hostilidad más seria a «razón y ciencia, la fuerza suprema del hombre»[4] acecha su oportunidad, se apresura a preferir al doctor taumaturgo o al curandero naturista sobre el médico «leído y escribido», se muestra solícita con las tesis del ocultismo en la medida en que sus presuntos hechos son considerados infracciones de la ley y de la regla, adormece la crítica, falsea las percepciones, arranca corroboraciones y asentimientos que no son justificables. Quien tome en cuenta esta inclinación de los seres humanos tendrá todo el derecho a desvalorizar muchas comunicaciones de la bibliografía ocultista.

Llamé histórico al tercer reparo, y con esto quiero destacar que en el mundo del ocultismo en verdad no ocurre nada nuevo, sino que se presentan como novedades todos los signos, milagros, profecías y apariciones de que se nos informa desde tiempos antiguos y en viejos libros, y que creíamos haber disipado hace mucho como engendros de una fantasía desenfrenada o de un fraude tendencioso, como

2 [Freud se ocupa del examen de realidad en «Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños» (1917*d*), *AE*, **14**, págs. 229-33. Cf. también *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 339.]

3 [El «placer que depara lo sin sentido» ya había sido cabalmente analizado por Freud en su libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, págs. 120-2.]

4 [Goethe, *Fausto*, parte I, escena 4.]

productos de una época en que la ignorancia de la humanidad era muy grande y el espíritu científico estaba todavía en pañales. Si aceptamos por verdadero lo que según las comunicaciones de los ocultistas sigue sucediendo hoy, tendremos que admitir también como creíbles aquellas noticias que nos vienen de la Antigüedad. Y ahora nos percatamos de que las tradiciones y libros sagrados de los pueblos rebosan de tales historias milagrosas, y las religiones apoyan su pretensión de credibilidad justamente en esos episodios extraordinarios y milagrosos, considerándolos otras tantas pruebas de la acción de unos poderes sobrehumanos. Por eso nos resultará difícil evitar la sospecha de que el interés ocultista es en verdad un interés religioso, que entre los motivos secretos del movimiento ocultista se cuenta el de acudir en auxilio de la religión amenazada por el progreso del pensamiento científico. Y con el discernimiento de semejante motivo, no puede menos que crecer nuestra desconfianza, junto con nuestra aversión a consentir en indagar los supuestos fenómenos ocultos.

Pero, en definitiva, es preciso superar esa aversión a pesar de todo. Se trata de una cuestión de hecho: si lo que los ocultistas refieren es o no verdadero. Debe podérselo decidir mediante la observación. En el fondo, tenemos que estar agradecidos a los ocultistas. Los informes sobre milagros de épocas pasadas se sustraen de nuestro examen. Si creemos que no son comprobables, tenemos que admitir, sin embargo, que en rigor no son refutables. Pero acerca de lo que ocurre en el presente, y de lo cual podemos ser testigos, por fuerza podremos formarnos un juicio cierto. Si llegamos a la convicción de que tales milagros no suceden hoy, no temeremos la objeción de que pudieron, empero, haber ocurrido en otros tiempos. Otras explicaciones serán mucho más verosímiles. Por ello hemos depuesto nuestros reparos y nos prestamos a participar en la observación de los fenómenos ocultos.

Por desdicha, tropezamos enseguida con circunstancias en extremo desfavorables para nuestro honrado propósito. Las observaciones de las que debe depender nuestro juicio se realizan en condiciones que vuelven inciertas nuestras percepciones sensoriales, embotan nuestra atención, se rodean de oscuridad o de una tenue luz roja tras prolongados períodos de vana expectativa. Se nos dice que ya nuestra actitud incrédula (vale decir, crítica) es capaz de impedir la producción de los fenómenos esperados. La situación así establecida es una verdadera caricatura de las circunstancias en que solemos realizar la indagación científica. Las observa-

ciones se hacen en los llamados «médiums», personas a las que se atribuyen particulares facultades «sensitivas», pero que en manera alguna se distinguen por sobresalientes cualidades espirituales o de carácter, ni están sostenidas por una gran idea o un propósito serio como los antiguos taumaturgos. Al contrario, aun quienes creen en sus poderes ocultos consideran a esos individuos particularmente sospechosos; la mayoría ya han sido desenmascarados como impostores, y tendemos a prever que lo mismo sucederá pronto a los restantes. Lo que operan produce la impresión de unas petulantes niñerías o juegos de prestidigitación.[5] Nada valioso se ha sacado a luz todavía de las sesiones con esos médiums, como podría serlo el acceso a una nueva fuente de poder. Sin duda que tampoco se espera un progreso para la cría de palomas del truco del prestidigitador que por arte de magia las saca de su galera vacía. Me resulta fácil ponerme en la situación de alguien que quiere cumplir con los requisitos de la objetividad y por eso participa en las sesiones ocultistas, pero trascurrido un lapso se cansa y, molesto por las exigencias que se le hacen, se aparta y regresa a sus anteriores prejuicios sin haber obtenido esclarecimiento alguno. A una persona así se le puede reprochar que su conducta no es la correcta, pues si uno pretende estudiar ciertos fenómenos, no tiene derecho a prescribirles cómo deben ser y bajo qué condiciones han de presentarse. Más bien se impone perseverar y valorar las medidas de precaución y control con que recientemente se ha buscado prevenir lo sospechoso de los médiums. Por desdicha, esta moderna técnica de prevención pone fin a la fácil accesibilidad de las observaciones ocultistas. El estudio del ocultismo se convierte en una profesión especial, difícil, una actividad que nadie puede cultivar junto a sus demás intereses. Y en tanto los investigadores que se ocupan de ella no hayan llegado a conclusiones, quedaremos librados a la duda y a nuestras propias conjeturas.

Entre esas conjeturas, la más probable es, sin duda, que hay en el ocultismo un núcleo real de hechos todavía no discernidos en cuyo rededor el fraude y la fantasía han tejido una corteza difícil de atravesar. Pero, ¿cómo podríamos aunque sólo fuera acercarnos a ese núcleo? ¿Por dónde abordaríamos el problema? Yo creo que aquí el sueño viene en nuestro auxilio, sugiriéndonos que de toda esa mescolanza escojamos el tema de la telepatía.

5 [Una acotación similar aparece en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, págs. 27-8.]

Como ustedes saben, llamamos *telepatía* al presunto hecho de que un acontecimiento sobrevenido en determinado momento llega de manera casi simultánea a la conciencia de una persona distanciada en el espacio, y sin que intervengan los medios de comunicación consabidos. Una premisa tácita es que ese acontecimiento afecte a una persona en quien la otra, el receptor del mensaje, tenga un fuerte interés emocional. Por ejemplo, la persona *A* sufre un accidente o muere, y la persona *B*, muy allegada a ella —su madre, hija o amada—, se entera más o menos en el mismo momento a través de una percepción visual o auditiva; en este último caso es como si se lo hubieran comunicado por teléfono, aunque no fue así de hecho: en cierto modo, un correlato psíquico de la telegrafía sin hilos. No necesito insistirles en la improbabilidad de tales sucesos. Además, la mayoría de estos informes pueden ser desautorizados con buenas razones; pero restan algunos respecto de los cuales no es tan fácil hacerlo. Ahora permítanme que a los fines de la comunicación que me propongo hacer omita la palabreja «presunto» y continúe como si creyera en la realidad objetiva del fenómeno telepático. Pero retengan que esto no es así, que no me he adherido a ninguna convicción.

En verdad, es poco lo que tengo para comunicarles; sólo un hecho nimio. Y desde ahora quiero poner un límite a la expectativa de ustedes diciéndoles que, en el fondo, el sueño tiene poco que ver con la telepatía. Ni la telepatía arroja nueva luz sobre la naturaleza del sueño, ni este brinda un testimonio directo en favor de la realidad de la telepatía. Y por otra parte, el fenómeno telepático no está ligado al sueño, puede producirse también durante el estado de vigilia. La única razón para elucidar el vínculo entre sueño y telepatía reside en que el estado del dormir parece particularmente apto para la recepción del mensaje telepático. En tal caso se tiene lo que se llama un «sueño telepático», y mediante su análisis uno se convence de que la noticia telepática ha desempeñado el mismo papel que cualquier otro resto diurno; como tal, fue alterado por el trabajo del sueño y puesto al servicio de la tendencia de este último.

Ahora bien, en el análisis de un sueño telepático de esa índole ocurrió algo que a mi juicio presentaba suficiente interés para, a pesar de su nimiedad, tomarlo como punto de partida de esta conferencia. Cuando en 1922 hice mi primera comunicación sobre este asunto, sólo disponía de una observación. Desde entonces hice muchas del mismo tenor,

pero persisto en el primer ejemplo porque es facilísimo de exponer, y los introducirá enseguida *in medias res.*[6]

Un hombre de evidente inteligencia, carente en absoluto —como él mismo asevera— de «inspiración ocultista», me escribe acerca de un sueño que le parece asombroso. Comienza diciendo que su hija casada, que vive en un lugar distante, espera su primer parto para mediados de diciembre. Esta hija le es muy querida, y sabe que también ella siente fuerte apego por él. Entonces, en la noche del 16 al 17 de noviembre, él sueña que su propia mujer ha dado a luz mellizos. Siguen numerosos detalles que puedo omitir aquí; por lo demás, no todos fueron esclarecidos. La que en su sueño pasó a ser madre de los mellizos es su segunda mujer, madrastra de su hija. No desea tener hijos con ella, pues no la considera apta para la educación racional de los niños; además, por la época del sueño había suspendido hacía largo tiempo el comercio sexual con ella. Lo que le mueve a escribirme no es una duda sobre la doctrina del sueño, que habría estado justificada por el contenido manifiesto del suyo: en efecto, ¿por qué el sueño, en total oposición a sus deseos, hace que alumbre hijos esta mujer? Y de acuerdo con su informe, tampoco lo motiva el temor de que ese acontecimiento indeseado pudiera ocurrir. Lo que lo movió a referirme ese sueño fue la circunstancia de que el 18 de noviembre por la mañana recibió la noticia telegráfica de que su hija había dado a luz mellizos. El telegrama había sido despachado el día anterior, y el nacimiento se produjo la noche del 16 al 17, *más o menos a la misma hora en que él soñaba que su mujer tenía mellizos.* El soñante me pregunta si la coincidencia de sueño y acontecimiento debe considerarse casual. No se atreve a llamar telepático al sueño, pues la diferencia entre contenido del sueño y acontecimiento atañe justamente a lo que le parece lo esencial, la persona de la parturienta. Pero de una de sus observaciones se infiere que no le habría asombrado un sueño telepático correcto. Cree que su hija sin duda «ha pensado particularmente en él» durante sus horas difíciles.

Señoras y señores: Estoy seguro de que ustedes ya pueden explicarse este sueño y comprenden también por qué se los referí. Hay ahí un hombre insatisfecho con su segunda mujer; preferiría tener una esposa como su hija del pri-

[6] [Freud informó sobre este ejemplo con mucho más detalle en «Sueño y telepatía» (1922*a*), *AE*, **18**, págs. 192 y sigs.]

mer matrimonio. Este «como», desde luego, falta en lo inconciente. Entonces durante la noche lo alcanza el mensaje telepático de que su hija ha dado a luz mellizos. El trabajo del sueño se apodera de esta noticia, deja que influya sobre ella el deseo inconciente que preferiría poner a la hija en el lugar de la segunda mujer, y así nace el sueño manifiesto que provoca extrañeza, que oculta el deseo y desfigura el mensaje. Debemos decir que sólo la interpretación del sueño nos ha mostrado que se trata de un sueño telepático; el psicoanálisis ha descubierto un sumario de hechos telepáticos * que de otro modo no habríamos discernido.

¡Pero no se equivoquen ustedes! A pesar de ello, la interpretación del sueño no ha enunciado nada acerca de la verdad objetiva de ese sumario de hechos telepáticos. También podría ser una apariencia susceptible de otro esclarecimiento. Es posible que los pensamientos oníricos latentes de ese hombre rezaran: «Hoy es el día en que debería producirse el parto si mi hija, como en verdad lo creo, erró la cuenta por un mes. Y ya la última vez que la vi su aspecto era de tener mellizos. ¡Ah, cómo se habría regocijado mi difunta mujer, tan amante de los niños, si nacieran mellizos!». (Introduzco este último factor de acuerdo con unas asociaciones del soñante, que no he citado.) En tal caso, la estimulación para el sueño la habrían dado unas conjeturas bien fundadas del soñante, y no un mensaje telepático; el resultado sería el mismo. Como ustedes ven, de hecho la interpretación del sueño no ha enunciado nada acerca del problema de saber si es lícito atribuir realidad objetiva a la telepatía. Sólo se podría decidirlo mediante una averiguación en profundidad de todas las circunstancias del suceso, lo que por desdicha resultó tan imposible de lograr en este ejemplo como en los otros de mi conocimiento. Admitido que la hipótesis de la telepatía proporciona con mucho la explicación más simple; pero con esto no hemos ganado gran cosa. La explicación más simple no es siempre la correcta; hartas veces la verdad no es simple, y antes de resolverse a adoptar una hipótesis de tan vastos alcances uno quiere extremar todas las precauciones.

Ahora podemos abandonar el tema «sueño y telepatía»; no tengo nada más que decirles sobre él. Pero reparen en

* {«...*telepathischen Tatbestand*»; «sumario» en el sentido del que levanta el juez de instrucción, una comprobación de hechos anterior al juicio mismo.}

que no fue el sueño el que pareció enseñarnos algo sobre la telepatía, sino la interpretación de él, la elaboración psicoanalítica. Con esto podemos prescindir totalmente del sueño en lo que sigue, y abrigaremos la expectativa de que la aplicación del psicoanálisis pueda arrojar alguna luz sobre otros sumarios de hechos llamados ocultos. Tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la inducción o trasferencia {*Übertragung*} del pensamiento, muy vecino a la telepatía y que en verdad puede unirse a ella sin forzar mucho las cosas. Enuncia que ciertos procesos anímicos que ocurren en una persona —representaciones, estados de excitación, impulsos de la voluntad— pueden trasferirse a otra persona a través del espacio libre sin el empleo de las consabidas vías de comunicación por palabras y signos. Comprenden ustedes cuán maravilloso sería, y acaso también cuánta importancia práctica tendría, que algo así ocurriera efectivamente. Dicho sea de pasada, asombra que justo este fenómeno sea el menos mencionado en los antiguos informes referidos a los milagros.

En el curso del tratamiento psicoanalítico de pacientes he tenido la impresión de que la actividad de los decidores profesionales de la suerte esconde una favorable oportunidad para emprender observaciones exentas de objeción sobre la trasferencia del pensamiento. Son personas de escaso valor o aun de inferiores dotes que se entregan a alguna clase de manejo,[7] echan cartas, estudian escritos y líneas de la mano, emprenden cálculos astrológicos, y así adivinan el futuro a sus visitantes tras haberse mostrado familiarizados con algunas de sus peripecias pasadas o presentes. Sus clientes las más de las veces se muestran muy satisfechos con estas operaciones y ni siquiera les guardan rencor cuando luego las profecías no se cumplen. He tenido a mano varios de estos

[7] [En su trabajo anterior, publicado póstumamente, «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*), *AE*, **18**, pág. 176, Freud se había referido a la importancia que tiene para el adivino distraer las fuerzas psíquicas del sujeto y ocuparlo en una «actividad inofensiva» como medio de liberar un proceso inconciente. Comparó allí esa actividad de distracción con la que se practica en ciertos chistes; véase para esto su libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, págs. 144-6. Mucho antes, en su contribución a *Estudios sobre la histeria* (1895*d*), *AE*, **2**, págs. 277-8, había dado igual explicación para ciertos procedimientos de hipnosis, en particular su antiguo método de evocar hechos olvidados por el paciente aplicándole la mano sobre la frente; sobre estos procedimientos se explayó en su examen del hipnotismo contenido en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 119-120. Asimismo, en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, pág. 131, afirma que el dirigir la atención a una actividad automática *interfiere* en su ejecución.]

casos, pude estudiarlos analíticamente y enseguida pasaré a referirles el más notable de estos ejemplos. Por desgracia, la fuerza probatoria de estas comunicaciones se verá perjudicada por las numerosas reservas a que me obliga el deber de la discreción médica. Empero, me he ajustado rigurosamente al designio de evitar desfiguraciones. Escuchen, pues, la historia de una de mis pacientes, que tuvo una vivencia de esta índole con un decidor de la suerte.[8]

Era la mayor de una serie numerosa de hermanos; había crecido en una ligazón extraordinariamente intensa con su padre, y luego se casó joven, hallando plena satisfacción en su matrimonio. Sólo una cosa le faltaba para su dicha: no tenía hijos, y por eso no podía colocar del todo a su amado marido en el lugar del padre. Cuando tras largos años de desengaño decidió someterse a una operación ginecológica, su marido le reveló que la culpa era de él, pues una enfermedad que contrajera antes del matrimonio lo había incapacitado para procrear hijos. Ella soportó mal la desilusión, se volvió neurótica y era evidente que la aquejaban unas angustias de tentación. Para distraerla, el marido la llevó consigo en un viaje de negocios a París. Allí, cierto día, estando sentados en el vestíbulo del hotel, les llamó la atención cierto ajetreo entre los empleados. Ella preguntó qué sucedía, y se enteró de que había llegado *Monsieur le professeur* y atendía consultas en un gabinete. Exteriorizó su deseo de hacer ella también la prueba. El marido se lo desaconsejó, pero en un momento en que estuvo sin vigilancia se filtró en la sala que hacía de consultorio y se presentó al decidor de la suerte. Ella tenía 27 años, aparentaba ser mucho más joven, se había quitado la alianza. *Monsieur le professeur* le hizo estampar la mano sobre una taza llena con cenizas, estudió con cuidado la impresión y luego le dijo que la aguardaban toda clase de difíciles luchas, concluyendo con la consoladora seguridad de que empero se casaría y a los 32 años tendría dos hijos. Cuando me refirió esta historia, ella tenía 43 años, estaba gravemente enferma y sin perspectiva alguna de tener hijos jamás. Por tanto, la profecía no se había cumplido, a pesar de lo cual no la mencionaba en absoluto con amargura; antes bien, parecía como si en su recuerdo

8 [Se informa sobre este caso con más detalle y leves variantes en «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*), *AE*, **18**, págs. 177-81, y mucho más sucintamente en «Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto» (1925*i*), *AE*, **19**, págs. 139-40.]

fuera una vivencia gozosa. Fue fácil comprobar que ni sospechaba qué podrían significar las dos cifras de la profecía [2 y 32], ni si en definitiva significaban algo.

Dirán ustedes que es una historia tonta e incomprensible, y preguntarán para qué se la he contado. Ahora bien, compartiría por entero su opinión si el análisis —y este es el punto capital— no nos hubiera posibilitado una interpretación de aquella profecía, que, justamente por el esclarecimiento del detalle, produce gran convencimiento. En efecto, las dos cifras encuentran su lugar en la vida de la *madre* de mi paciente. Esta se había casado tarde, después de los treinta años, y en la familia habían comentado a menudo que se apuró con tanto éxito que llegó a recuperar el tiempo perdido. Los dos primeros hijos, empezando por nuestra paciente, nacieron el mismo año calendario con el menor intervalo posible, y de hecho a los 32 años ya tenía dos. Lo que *Monsieur le professeur* dijera a mi paciente significaba, pues: «Consuélese, es usted muy joven. Todavía tendrá el mismo destino que su madre, quien debió esperar largo tiempo los hijos; tendrá dos a los 32 años». Ahora bien, tener el mismo destino que la madre, ponerse en su lugar, ocupar su puesto junto al padre, ese había sido el deseo más intenso de su juventud, aquel por cuyo incumplimiento empezaba ahora a enfermar. La profecía le prometía que aún le sería cumplido; ¿podía abrigar hacia el profeta sentimientos que no fueran amistosos? Pero, ¿consideran ustedes posible que *Monsieur le professeur* estuviera familiarizado con los datos de la historia familiar íntima de su clienta accidental? No; es imposible. Entonces, ¿de dónde le vino el conocimiento que lo habilitó para expresar en su profecía el deseo más intenso y secreto de la paciente mediante la recepción de las dos cifras? Sólo veo dos posibilidades de explicación. O bien la historia, tal como ella me la refirió, no es verdadera y las cosas ocurrieron de otro modo, o bien debe admitirse que existe una trasferencia del pensamiento como fenómeno real. Fácilmente puede formularse la hipótesis de que la paciente, tras un intervalo de 16 años, introdujo en ese recuerdo las dos cifras en cuestión desde su inconciente. No tengo asidero alguno para esta conjetura, pero tampoco puedo excluirla, e imagino que ustedes estarán más dispuestos a creer en esa explicación que no en la realidad de la trasferencia del pensamiento. Si se deciden por esto último, no olviden que sólo el análisis ha establecido el sumario de los hechos ocultistas, lo ha descubierto, puesto que se encontraba desfigurado hasta volverse irreconocible.

Si se tratara de *un* solo caso como el de mi paciente, lo pasaríamos por alto con un encogimiento de hombros. A nadie se le ocurre edificar sobre una observación aislada una creencia que implica un vuelco tan decisivo. Pero, créanme, no es el único caso que conozco. He reunido toda una serie de tales profecías, y de todas recibí la impresión de que el decidor de la suerte no había hecho más que expresar los pensamientos de la persona que lo consultaba, y muy en particular sus deseos secretos; que, por tanto, era lícito analizar tales profecías como si fueran producciones subjetivas, fantasías o sueños de la persona en cuestión. Desde luego, no todos los casos poseen la misma fuerza probatoria, y no en todos es igualmente posible excluir explicaciones más acordes con la *ratio*; empero, del conjunto resta un fuerte superávit de probabilidades en favor de una efectiva trasferencia del pensamiento. La importancia del tema justificaría que les presentara todos mis casos, pero no puedo hacerlo por el espacio que demandaría exponerlos y el inevitable menoscabo de la discreción debida. Intentaré apaciguar en lo posible mis escrúpulos dándoles algunos otros ejemplos.

Cierto día acudió a mí un joven de notable inteligencia, estudiante que debía pasar sus últimos exámenes de doctorado mas no podía rendirlos porque, según su queja, había perdido todo su interés, su capacidad de concentración y hasta la posibilidad de tener una memoria ordenada.[9] La prehistoria de ese estado de cuasi-parálisis se descubrió pronto: cayó enfermo a raíz de una gran violencia que se hizo por vencerse a sí mismo. Tiene una hermana a quien quiere con un amor intenso, pero siempre recatado, lo mismo que ella a él. «¡Qué pena que no podamos casarnos!», se dijeron muchas veces entre sí. Un hombre digno se enamoró de esa hermana, ella correspondió a su inclinación, pero los padres no consentían el enlace. En este trance, la pareja se dirigió al hermano, quien no les denegó su ayuda. Facilitó la correspondencia entre ambos y mediante su influencia logró que por fin los padres diesen su consentimiento. En el período que siguió al compromiso le ocurrió un accidente cuyo significado es fácil de colegir. Emprendió, sin contratar un guía, una difícil expedición a la montaña con su futuro cuñado; ambos perdieron el rumbo y corrieron el peligro de no regresar sanos y salvos. Poco tiempo después de reali-

[9] [También este caso es relatado con algo más de detalle en «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*), *AE*, **18**, págs. 173-6.]

zarse la boda de su hermana, cayó en aquel estado de agotamiento anímico.

El influjo del psicoanálisis le devolvió su capacidad de trabajo, y me dejó para rendir sus exámenes; empero, luego de pasarlos con éxito retornó a mí por breve lapso en el otoño de ese mismo año. Entonces me informó acerca de una asombrosa vivencia que había tenido antes del verano. En su ciudad universitaria había una decidora de la suerte que gozaba de gran predicamento. Hasta los príncipes de la casa gobernante solían consultarla de manera regular antes de iniciar empresas importantes. Trabajaba de una manera muy simple. Hacía que le diesen la fecha de nacimiento de una persona determinada, y no pedía saber nada más de ella, ni siquiera su nombre; después consultaba libros astrológicos, hacía largos cálculos y al fin daba una profecía sobre la persona en cuestión. Mi paciente decidió requerir para su cuñado su arte secreto. La visitó y le mencionó la fecha de nacimiento de aquel. Después que hubo echado sus cuentas, pronunció la profecía: Esa persona moriría en julio o agosto de ese año a raíz de un envenenamiento con langostas u ostras. Mi paciente concluyó su relato con estas palabras: «¡Y eso fue grandioso!».

Desde el comienzo yo lo había escuchado de mala gana. Tras esa exclamación, me permití preguntarle: «¿Qué halla usted tan grandioso en esa profecía? Ahora estamos a fines del otoño; su cuñado no ha muerto, pues de lo contrario hace tiempo me lo hubiera contado usted. Por tanto, la profecía no se cumplió». «Es cierto —respondió—; pero lo maravilloso es esto: mi cuñado es un gran aficionado a las langostas y ostras, y el verano anterior —vale decir, *antes* de mi visita a la decidora de la suerte— tuvo un envenenamiento con ostras por cuya causa estuvo a punto de morir». ¿Qué podía hacer yo? Sólo fastidiarme por el hecho de que ese hombre de elevada cultura, que además acababa de terminar con éxito un análisis, no penetrase mejor la trama. Por mi parte, antes de creer que mediante unas tablas astrológicas se pueda calcular cuándo sobrevendrá un envenenamiento con langostas u ostras, prefiero suponer que mi paciente nunca había superado el odio hacia el rival, a raíz de cuya represión había enfermado en su momento, y que la astróloga simplemente expresó su propia expectativa: «Tales aficiones no se abandonan, y un buen día él morirá por esa causa». Confieso que no conozco otra explicación para este caso, como no sea que mi paciente se permitiera una broma conmigo. Pero ni en ese momento ni luego me dio motivos para sospecharlo, y parecía hablar en serio.

Otro caso.[10] Un joven de elevada posición está enredado con una mujer de vida galante y en ese vínculo rige una curiosa compulsión. De tiempo en tiempo se ve precisado a afrentar a la amada de palabra haciéndola objeto de mofa y escarnio hasta que ella cae en viva desesperación. Una vez que la ha quebrantado hasta ese punto, él se siente aliviado, se reconcilia con ella y la agasaja. Pero ahora le gustaría librarse de ella, la compulsión le resulta ominosa {*unheimlich*}, nota que ese enredo menoscaba su buen nombre, quiere tener esposa, fundar una familia. No obstante, no consigue separarse con sus solas fuerzas de la dama galante y acude al análisis en busca de auxilio. Tras una de esas escenas de insultos, ocurrida ya durante el análisis, se hace escribir por ella un billete, que luego lleva a un grafólogo. He aquí la información que recibe: Es el escrito de una persona en estado de desesperación extrema, no pasarán muchos días antes que se dé muerte. Desde luego, ello no sucedió, pues la dama siente apego por la vida; pero el análisis consigue aflojar sus cadenas: abandona, pues, a la dama y se vuelve a una joven de quien espera pueda convertirse en cabal esposa para él. Al poco tiempo le sobreviene un sueño que sólo puede interpretarse como una incipiente duda en cuanto al valor de esa muchacha. También de ella toma unas líneas de escritura que presenta a la misma autoridad, y el juicio que recibe sobre el escrito corrobora sus aprensiones. Abandona entonces el propósito de hacerla su esposa.

Para apreciar las pericias del grafólogo, sobre todo la primera, es preciso saber algo acerca de la historia secreta de nuestro hombre. Siendo muy jovencito, y respondiendo a su naturaleza apasionada, se había enamorado hasta el frenesí de una mujer joven, aunque mayor que él. Rechazado, intentó un suicidio de cuyo serio propósito no cabe dudar. Sólo por azar escapó de la muerte, y se restableció tras larga convalecencia. Pero ese acto silvestre causó profunda impresión en la mujer amada, quien le concedió sus favores; él pasó a ser su amante, permaneció desde entonces ligado con ella secretamente {*heimlich*} y la sirvió como un auténtico caballero. Trascurridas más de dos décadas, y habiendo envejecido ambos —sobre todo la mujer, desde luego—, se le despertó la necesidad de desasirse de ella, de liberarse, llevar su propia vida, fundar él mismo una casa y una familia. Y simultánea con ese hastío se instaló en él

[10] [Relatado con algunos otros pormenores en «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*), *AE*, **18**, págs. 182-3, aunque el presente informe es más completo en ciertos aspectos.]

la necesidad, largo tiempo sofocada, de vengarse de su amante. Si una vez quiso matarse porque ella lo desdeñó, ahora quería tener el contento de que ella buscara la muerte porque él la abandonaba. Empero, su amor seguía siendo demasiado intenso para que ese deseo pudiera devenirle conciente; además, no era capaz de hacerle suficiente mal para empujarla a la muerte. Con ese estado de ánimo, tomó a la mujer galante en cierto modo como chivo emisario, a fin de satisfacer *in corpore vili* su sed de venganza; se permitió hacerla objeto de todos los martirios cuyo efecto previsible fuera el que él deseaba para la mujer amada. Que la venganza iba dirigida en verdad a esta última se traslucía ya por el hecho de que la tomó por confidente y consejera en su enredo amoroso, en vez de ocultarle su infidelidad. La pobre, rebajada hacía tiempo de la posición de quien otorga a la de quien recibe, probablemente sufrió más por esas confidencias que la mujer galante con las brutalidades que él le infligía. Desde luego, la compulsión de que él se quejaba a raíz de esa persona sustitutiva, y que lo empujó al análisis, había sido trasferida a ella desde la ex amante: de esta última quería librarse y no podía. No soy grafólogo y no estimo en mucho el arte de colegir el carácter a partir de la escritura; menos aún creo en la posibilidad de predecir por esa vía el futuro del que escribe. Pero vean ustedes: no importa lo que se piense acerca del valor de la grafología; es inequívoco que el experto, al asegurar que el autor del trozo de escritura que se le presentaba como muestra se mataría en los próximos días, no hizo más que traer a la luz, también en este caso, un intenso deseo secreto de la persona que lo consultaba. Algo semejante ocurrió en la segunda pericia, sólo que aquí no contaba un deseo inconciente, sino que el germen de duda y de aprensión del consultante halló una expresión clara por boca del grafólogo. En fin, mi paciente consiguió, con ayuda del análisis, hacer una elección amorosa fuera del círculo de encantamiento en que había estado hechizado.

Señoras y señores: Acaban de saber lo que la interpretación de los sueños y el psicoanálisis en general obtienen respecto del ocultismo. Han visto, mediante ejemplos, que su aplicación permite sumariar hechos ocultistas que de otro modo habrían permanecido irreconocibles. En cuanto a la pregunta que sin duda les interesa más, la de saber si puede creerse en la realidad objetiva de estos hallazgos, el psicoanálisis no puede responderla de manera directa, pero el

material dilucidado con su ayuda lleva al menos a que uno se incline por la afirmativa. Claro que el interés de ustedes no se agotará en esto. Querrán saber qué conclusiones autoriza ese material incomparablemente rico en que el psicoanálisis no tiene participación alguna. Mas yo no puedo seguirlos por esa senda, ese no es mi campo. Lo único que todavía podría hacer sería referirles observaciones que al menos presentaran un nexo con el análisis, a saber, que se hayan hecho en el curso del tratamiento analítico y acaso, también, posibilitadas por este. Les comunicaré un ejemplo de esa índole, el que me ha dejado la más fuerte impresión; seré muy prolijo, reclamaré su atención para una multitud de detalles, a pesar de lo cual me veré precisado a omitir muchas cosas que aumentarían de manera considerable el poder de convencimiento de la observación. Es un ejemplo en que el sumario de los hechos sale a la luz con claridad y no necesita ser desarrollado mediante el análisis, aunque en su examen no podremos prescindir del auxilio de este último. *Debo anticiparles, sin embargo, que tampoco este ejemplo* de aparente trasferencia del pensamiento en la situación analítica está libre de reparos ni avala una toma de partido irrestricta en favor de la realidad del fenómeno ocultista.[11]

Escuchen, pues: Una mañana de otoño de 1919, hacia las 10.45, el doctor David Forsyth,[12] recién venido de Londres, me hace llegar una tarjeta de visita mientras yo trabajo con un paciente. (Mi estimado colega de la London University no considerará, sin duda, una indiscreción que de esta manera revele que durante algunos meses se hizo introducir por mí en las artes de la técnica psicoanalítica.) Sólo tengo tiempo de saludarlo y concertar una entrevista para luego. El doctor Forsyth merece mi particular interés; es el primer extranjero que acude a mí tras el aislamiento de los años de guerra y está destinado a inaugurar una época

11 [Este es el «tercer caso» que Freud debía incluir en «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*) y cuya omisión en tal oportunidad él explica allí (*AE*, **18**, pág. 181; cf. también mi «Nota introductoria» a dicho trabajo, *ibid.*, págs. 167-8), confirmando la existencia del manuscrito original. Dada la gran similitud entre este último y la versión aquí proporcionada, no creímos necesario reproducirlo en aquella ocasión. Debe señalarse, empero, que desde que se publicó ese volumen de la *Standard Edition*, en 1955, el manuscrito ha vuelto a desaparecer inexplicablemente.]

12 [El doctor David Forsyth (1877-1941) fue médico asesor del Charing Cross Hospital, de Londres, y miembro fundador de la London Society for Psychoanalysis, creada en 1913.]

mejor. Enseguida, a eso de las once, llega uno de mis pacientes, el señor P., un hombre amable y espiritual que tiene entre 40 y 50 años y en su momento recurrió a mí por dificultades con las mujeres. Su caso no prometía un éxito terapéutico; tiempo atrás le había propuesto suspender el tratamiento, pero él deseó continuarlo, evidentemente porque se sentía cómodo junto a mí dentro de una trasferencia paterna bien acompasada. El dinero no desempeñaba en esa época papel alguno, pues era harto escaso; las sesiones que pasaba con él me procuraban también a mí estímulo y consuelo, y entonces, dejando de lado las severas reglas de la práctica médica, proseguí el trabajo analítico hasta un término que ya se avizoraba.

Ese día el señor P. volvió sobre sus intentos de anudar vínculos amorosos con mujeres y mencionó una vez más a la muchacha pobre, graciosa y bella con quien podría haber tenido éxito si el hecho mismo de su virginidad no lo disuadiese ya de todo serio empeño. A menudo se había referido a ese tema, pero hoy por primera vez contó que ella, desde luego sin sospechar los reales motivos de su impedimento, solía llamarlo «Herr von *Vorsicht*» {«Señor Prudencia»}. Esta comunicación me impresiona, tengo a la mano la tarjeta de visita del doctor *Forsyth*, se la enseño.

He ahí el sumario de los hechos. Preveo que ha de parecerles pobre, pero continúen escuchando; hay algo más detrás de ello.

En su juventud, P. vivió algunos años en Inglaterra y conserva un permanente interés por la literatura inglesa. Posee una rica biblioteca sobre esa materia, de la que solía prestarme libros; le debo el conocimiento de autores como Bennett y Galsworthy, de quienes hasta entonces yo había leído poco. Un día me prestó una novela de Galsworthy cuyo título es *The Man of Property* y se desarrolla en el seno de una familia inventada por el escritor, la familia Forsyte. Es evidente que el propio Galsworthy quedó cautivado por esta creación suya, pues en relatos posteriores recurrió varias veces a integrantes de ella y por último recopiló todas las obras referidas a ese tema bajo el título *The Forsyte Saga.* Muy pocos días antes del episodio que refiero, P. me había traído un nuevo volumen de esa serie. El apellido Forsyte y todo lo típico que el autor quiso corporizar en él había desempeñado también un papel en mis coloquios con P., convirtiéndose en parte de ese lenguaje secreto que con tanta facilidad se forja en el trato regular entre dos personas. Ahora bien, el apellido *Forsyte* de aquellas novelas se distingue poco del de mi visitante, *Forsyth*, y en

la pronunciación alemana ambos son apenas diferenciables; además, la palabra inglesa provista de sentido que los alemanes pronunciaríamos de igual modo sería «*foresight*», traducible por «*Voraussicht*» {«previsión»} o «*Vorsicht*» {«prudencia»}. Por tanto, P. había ido a buscar en sus vínculos personales el mismo nombre que en ese preciso momento me ocupaba a consecuencia de un suceso que él desconocía.

Esto cobra mejor aspecto, ¿no es verdad? Pero creo que este llamativo fenómeno nos impresionará más, y hasta podremos echar algo así como un vistazo en las condiciones de su génesis, si iluminamos analíticamente otras dos asociaciones que P. aportó en esa misma sesión.

La primera: Cierto día de la semana anterior había esperado en vano al señor P. a las once de la mañana, y entonces partí para visitar al doctor Anton von *Freund* [13] en su pensión. Me sorprendió encontrarme con que el señor P. vivía en otro piso del mismo edificio. Con referencia a esto, comenté luego a P. que por así decir le había hecho una visita en su casa; pero sé con certeza que no le mencioné el nombre de la persona a quien visité en la pensión. Y bien; poco después de que se aludiera al «Señor Prudencia» me preguntó: «¿Es por ventura su hija la *Freud-Ottorego* que dicta cursos de inglés en la Universidad Popular?». Y por primera vez en nuestro prolongado trato le sucedió imprimir a mi nombre la desfiguración a que oficinas, funcionarios y tipógrafos ya me han habituado: en vez de «*Freud*» dijo «*Freund*».

La segunda: Al final de esa misma sesión relata un sueño del que despertó con angustia, una verdadera pesadilla {*Alptraum*}, dice. Agrega que no hace mucho, olvidado de la palabra inglesa correspondiente a pesadilla, a alguien que se la preguntó le contestó: «*a mare's nest*». Desde luego —prosigue— es un disparate, pues «*a mare's nest*» significa una historia increíble, un cuento del tío, en tanto que la traducción de pesadilla es «*night-mare*». Esta ocurrencia no parece tener en común con las anteriores nada más que el elemento «inglés»; pero a mí no puede menos que traerme a la memoria un pequeño suceso ocurrido aproximadamente un mes atrás. P. estaba sentado conmigo en la habitación cuando de manera inesperada entró, tras larga separación, otro querido huésped de Londres, el doctor Ernest Jones. Le indiqué que pasara a otra habitación hasta que yo despidiera a P. Pero este lo reconoció enseguida por una fotografía

13 [Destacado adherente y benefactor húngaro del psicoanálisis.]

que estaba colgada en la sala de espera, y formuló el deseo de serle presentado. Ahora bien, Jones es el autor de una monografía acerca de la pesadilla {*Alptraum*}–*night-mare*;[14] yo no supe que P. tuviera conocimiento de ella. Evitaba leer libros analíticos.

Quisiera indagar primero ante ustedes qué inteligencia analítica puede obtenerse respecto del nexo de las ocurrencias de P., así como de su motivación. Frente al apellido Forsyte o Forsyth, P. tenía una postura semejante a la mía; para él significaba lo mismo, y yo le debía totalmente mi conocimiento de ese apellido. Lo asombroso del sumario de los hechos fue que lo trajera al análisis sin mediación ninguna y trascurrido el más breve lapso después que un nuevo suceso, el anuncio del médico de Londres, lo hubiera vuelto significativo para mí en otro sentido. Pero acaso no menos interesante que el hecho mismo es el modo en que ese apellido emergió en su sesión de análisis. No dijo, por ejemplo: «Ahora se me ocurre el apellido Forsyte de las novelas que usted sabe», sino que, fuera de cualquier referencia conciente a esa fuente, supo entretejerlo con sus propias vivencias y a partir de ahí lo sacó a la luz, algo que pudo haber ocurrido mucho antes y hasta entonces no había sucedido. Lo que dijo fue: «Yo también soy un Forsyth, aquella muchacha me llama así». Es difícil no advertir la mezcla de demanda celosa y autodenigración llena de tristeza que procura expresarse en esa proferencia. No se errará si se la completa de este modo: «Me afrenta que usted ocupe su pensamiento de manera tan intensa en el recién llegado. Vuelva a mí, pues también soy un *Forsyth* —es verdad que sólo un Herr von *Vorsicht*, como dice la muchacha». Y ahora su ilación de pensamiento se remonta, por el hilo de asociación del elemento «inglés», hasta dos oportunidades anteriores que pudieron despertarle los mismos celos. «Hace unos días usted ha hecho una visita a mi casa, pero por desgracia no a mí, sino a un señor Von *Freund*». Este pensamiento lo lleva a falsear el apellido Freud en Freund {amigo}. La Freud-Ottorego del programa de cursos tiene que costear el gasto porque como profesora de inglés procura la asociación manifiesta. Y luego se anuda el recuerdo de otro visitante que hubo algunas semanas atrás y frente al cual sin duda se puso igualmente celoso, pero tampoco pudo sentirse a su altura, pues el doctor Jones se las ingeniaba para escribir un ensayo sobre la pesadilla, en tanto él a lo sumo podía producir tales sueños. La mención de su error

14 [Cf. Jones, 1912*c*.]

en cuanto al significado de «*a mare's nest*» pertenece asimismo a ese nexo, sólo puede querer decir: «No soy un verdadero inglés, así como no soy un verdadero Forsyth».

Ahora bien, no puedo calificar de inadecuadas ni de incomprensibles sus mociones de celos. Tenía sabido que nuestro análisis terminaría, y con él nuestro trato, tan pronto volvieran a Viena discípulos y pacientes, y de hecho fue lo que sucedió poco después. Muy bien; lo que hemos ofrecido hasta ahora es un fragmento de trabajo analítico, el esclarecimiento de tres ocurrencias aportadas en la misma sesión y alimentadas por idéntico motivo, y eso no tiene mucho que ver con el otro problema, el de saber si esas ocurrencias son deducibles o no sin trasferencia del pensamiento. Esto último se plantea respecto de cada una de las tres ocurrencias y por tanto se descompone en tres preguntas separadas: ¿Podía P. saber que el doctor Forsyth acababa de hacerme su primera visita? ¿Podía saber el nombre de la persona a quien yo había visitado en su casa? ¿Sabía que el doctor Jones había escrito un ensayo sobre la pesadilla? ¿O fue sólo mi saber sobre esas cosas el que se reveló en sus ocurrencias? De la respuesta a estas tres preguntas dependerá que mi observación autorice a inferir algo en favor de la trasferencia del pensamiento.

Vamos a dejar por un momento de lado la primera pregunta, pues resulta más fácil tratar las otras dos. En cuanto al caso de la visita a la pensión, nos produce a primera vista una impresión particularmente confiable. Estoy seguro de que en mi breve y jocosa mención de la visita a su casa no nombré apellido alguno; considero harto improbable que P. lo haya averiguado luego en la pensión y tiendo a creer que ignoraba por completo la existencia de esa persona. Pero la fuerza probatoria de este caso se arruina radicalmente por una circunstancia casual: el hombre a quien yo había visitado en la pensión no sólo se llamaba *Freund*, sino que era para todos nosotros un verdadero «*Freund*» {«amigo»}. Se trataba del doctor Anton von Freund, cuya donación había permitido fundar nuestra editorial. Su temprana muerte, lo mismo que la de nuestro Karl Abraham unos años después, fueron las más serias desgracias que afectaron al desarrollo del psicoanálisis.[15] Entonces, muy bien puedo haber dicho en esa ocasión al señor P.: «He visitado en su casa a *un amigo* {*Freund*}», y con esta posibilidad se volatiliza el interés ocultista por su segunda asociación.

15 [Freud escribió sendas notas necrológicas al fallecer Von Freund y Abraham (Freud, 1920*c* y 1926*b*).]

También la impresión de la tercera ocurrencia se disipa pronto. ¿Podía P. saber que Jones había publicado un ensayo sobre la pesadilla, puesto que nunca leía bibliografía analítica? Sí, podía saberlo. Poseía libros de nuestra editorial y acaso vio ese título en las cubiertas donde se anunciaban las nuevas ediciones. No es posible probarlo, pero tampoco rechazarlo. Por este camino, pues, no llegamos a ninguna decisión. Debo lamentar que mi observación esté aquejada por el mismo defecto que tantas otras de parecida índole. La he puesto por escrito demasiado tardíamente, examinándola en una época en que ya no veía al señor P. ni podía indagarlo más.

Volvamos entonces al primer hecho, que, aun aislado, apuntala el aparente sumario de la trasferencia del pensamiento. ¿Podía P. saber que el doctor Forsyth había estado conmigo un cuarto de hora antes que él? ¿Podía saber, en general, de su existencia o de su presencia en Viena? No es lícito ceder a la inclinación de negar de plano ambas cosas. Empero, veo un camino que lleva a una afirmación parcial. Acaso yo comuniqué al señor P. que esperaba a un médico de Inglaterra para instruirlo en el análisis, como la primera paloma tras el diluvio. Ello pudo suceder en el verano de 1919; meses antes de su venida, el doctor Forsyth se había puesto de acuerdo conmigo por carta. Y hasta pude haber mencionado su apellido, aunque eso me parece muy improbable. En efecto, dado el otro significado que este tenía para nosotros dos, por fuerza habríamos entablado una conversación sobre el asunto tras nombrarlo, y yo debería conservar algo de ella en mi memoria. Empero, pudo haber ocurrido así y olvidarlo yo por completo, de suerte que la mención del «Herr von Vorsicht» en la sesión de análisis me impresionara como un milagro. Si uno se considera un escéptico, hará bien si en ocasiones duda igualmente de su escepticismo. Quizás exista también en mí la inclinación secreta a lo maravilloso, que de este modo transige con la creación de sumarios de hechos ocultistas.

Tras haber removido así un fragmento de lo maravilloso, nos aguarda todavía otro fragmento, el más difícil de todos. Suponiendo que el señor P. haya sabido que existía un doctor Forsyth y era esperado en Viena para el otoño, ¿cómo se explica que se volviera receptivo hacia él justamente el día que se anunció e inmediatamente después de su primera visita? Uno puede decir que se debe al azar —o sea, dejarlo inexplicado—, pero justamente elucidé aquellas otras dos ocurrencias de P. a fin de excluir el azar, a fin de mostrarles que de hecho se ocupaba de pensamientos celosos sobre

gentes que me visitaban y a quienes yo visitaba; o bien, para no descuidar la más extrema de las posibilidades, uno puede intentar el supuesto de que P. nota en mí una particular excitación, de la que yo por cierto nada sé, y a partir de ella extrae su conclusión. O que el señor P., que llegó sólo un cuarto de hora después que el inglés, se topó con él en el corto tramo de camino común a ambos, lo conoció por su aspecto característicamente inglés, se mantuvo en la postura de su expectativa celosa, y pensó: «Pero si es el doctor Forsyth, con cuya llegada debe terminar mi análisis. Y es probable que venga de casa del profesor». No puedo seguir más adelante con estas conjeturas acordes a la *ratio*. Permanecemos de nuevo en un *non liquet* {no probado}, pero debo confesar que tal como yo lo siento la balanza se inclina también aquí en favor de la trasferencia del pensamiento. Además, no soy ciertamente el único que ha llegado a vivenciar esos sucesos «ocultos» en la situación analítica. En 1926, Helene Deutsch ha dado a conocer observaciones parecidas y estudiado su condicionamiento por los vínculos de la trasferencia entre paciente y analista.

Estoy seguro de que no habrán quedado muy satisfechos con mi postura frente a este problema: no convencido del todo, y sin embargo presto al convencimiento. Acaso se digan: «He aquí otro caso en que un hombre que toda su vida trabajó como honesto investigador de la naturaleza se vuelve, de viejo, tonto, religioso y crédulo». Sé que algunos grandes nombres se cuentan en esa serie, pero no deben incluirme ustedes a mí. Al menos, religioso no me he vuelto, y espero que tampoco crédulo. Sólo que si uno se ha pasado la vida agachado para evitar un choque doloroso con los hechos, también en la vejez mantiene la espalda encorvada para inclinarse ante hechos nuevos. Ustedes preferirían sin duda que yo me atuviera a un teísmo moderado y me mostrara implacable en la desautorización de todo lo ocultista. Pero soy incapaz de cortejar a nadie, y no puedo menos que sugerirles adoptar una actitud más amistosa hacia la posibilidad objetiva de la trasferencia del pensamiento y, con ella, de la telepatía también.

No olviden que aquí sólo he tratado de estos problemas hasta donde es posible aproximarse a ellos desde el psicoanálisis. Cuando hace más de diez años ingresaron por primera vez en mi círculo visual, también yo registré la angustia frente al peligro que corría nuestra cosmovisión científica, que, en caso de corroborarse partes del ocultismo,

debería dejar el sitio al espiritismo o a la mística.[16] Hoy pienso de otro modo; opino que no atestigua gran confianza en la ciencia creerla incapaz de acoger y procesar lo que resulte verdadero, eventualmente, de las tesis del ocultismo. Y por lo que atañe en particular a la trasferencia del pensamiento, parece favorecer de manera directa la extensión de la mentalidad científica —los oponentes dicen «mecanicista»— a lo espiritual, tan difícil de asir. En efecto, el proceso telepático debe consistir en que un acto anímico de una persona incite en otra ese mismo acto anímico. Lo que se sitúa entre ambos actos anímicos fácilmente puede ser un proceso físico en el que lo psíquico se traspone en un extremo, y que en el otro extremo vuelve a trasponerse en eso psíquico igual. En tal caso, sería inequívoca la analogía con otras trasposiciones, como las del habla y la escucha telefónicas. ¡Y consideren ustedes la perspectiva de tener a mano ese equivalente físico del acto psíquico! Me gustaría señalar que mediante la intercalación de lo inconciente entre lo físico y lo hasta entonces llamado «psíquico», el psicoanálisis nos preparó para la hipótesis de procesos del tipo de la telepatía. Con sólo habituarse a la idea de la telepatía, uno puede llegar a toda clase de cosas —aunque provisionalmente sólo en la fantasía, por cierto—. Como es sabido, no se conoce el modo en que se establece la voluntad del conjunto en los grandes Estados de insectos. Es posible que ocurra por la vía de esa trasferencia psíquica directa. Uno se ve llevado a la conjetura de que esta sería la vía originaria, arcaica, del entendimiento entre los individuos, relegada en el curso del desarrollo filogenético por los métodos mejores de la comunicación con ayuda de signos que se reciben mediante los órganos de los sentidos. Pero acaso el método más antiguo permaneció en el trasfondo y podría imponerse aún bajo ciertas condiciones; por ejemplo, en masas excitadas hasta la pasión. Todo esto es todavía inseguro y rebosa de enigmas irresueltos, pero no hay fundamento alguno para asustarse.

Si existe una telepatía como proceso real, cabe conjeturar que, a pesar de lo difícil de su comprobación, ha de tratarse de un fenómeno muy frecuente. Respondería a nuestras expectativas que pudiéramos pesquisarla justamente en la vida anímica del niño. Nos viene a la memoria la representación angustiada, tan común en los niños, de que sus progenitores se percatan de todos sus pensamientos aunque

16 [Estas ideas son ampliadas considerablemente en «Psicoanálisis y telepatía» (1941*d*), *AE*, **18**, págs. 169-73.]

no se los hayan comunicado —correlato cabal, y acaso la fuente, de la creencia de los adultos en la omnisciencia de Dios—. Hace poco, una mujer digna de toda confianza, D. Burlingham, en su ensayo «Kinderanalyse und Mutter» {El análisis de niños y la madre} [1932], comunicó observaciones que, de ser corroboradas, no podrán menos que poner término a la duda que aún resta sobre la realidad de la trasferencia del pensamiento. Aprovecha la situación, ya no rara, en que madre e hijo se encuentran simultáneamente en análisis, y a partir de ahí informa acerca de procesos maravillosos como este: Un día, la madre se refiere en su sesión de análisis a una joya de oro que había cumplido determinado papel en una de sus escenas de infancia. Al poco rato, luego de haber vuelto a su casa, acude a su habitación su pequeño vástago, de unos diez años, trayéndole una joya de oro con el pedido de que se la guarde. Ella le pregunta, asombrada, de dónde la sacó. Pues la recibió para su cumpleaños, pero el cumpleaños del niño fue hace varios meses y no hay motivo alguno para que justamente ahora haya de acordarse de la joya de oro. La madre comunica a la analista del niño tal coincidencia, y le pide que investigue en el niño el fundamento de esa acción. Pero el análisis del niño no arroja información ninguna; la acción se había introducido ese día en la vida del niño como un cuerpo extraño. Unas semanas después, la madre está sentada a su escritorio a fin de redactar, como se le ha pedido, una noticia acerca de la vivencia descrita. Entonces se aproxima el niño y le pide de vuelta la joya de oro, pues le gustaría llevarla consigo a su sesión de análisis para enseñarla. Tampoco en este caso el análisis del niño pudo descubrir acceso alguno hacia ese deseo.

Y con esto volveríamos al psicoanálisis, del que habíamos partido.

31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica[1]

Señoras y señores: Sé que en sus vínculos con personas o cosas ustedes advierten la significación del punto de partida. Le ocurrió también al psicoanálisis: en modo alguno fue indiferente para su ulterior desarrollo, ni para la acogida que tuvo, iniciar su trabajo por el síntoma, lo más ajeno al yo que se encuentre en el interior del alma. El síntoma proviene de lo reprimido, es por así decir su subrogado ante el yo; ahora bien, lo reprimido es para el yo tierra extranjera, una tierra extranjera interior, así como la realidad —permítanme la expresión insólita— es tierra extranjera exterior. Desde el síntoma, el sendero llevó a lo inconciente, a la vida pulsional, a la sexualidad, y fue la época en que el psicoanálisis tuvo que oír las agudas objeciones de que el ser humano no es mera criatura sexual, conoce también mociones más nobles y elevadas. Habríase podido agregar que empinándose en la conciencia de esas mociones superiores se arroga hartas veces la facultad de pensar dislates y descuidar hechos.

Ustedes tienen un mejor conocimiento; desde el comienzo mismo se sostuvo entre nosotros que el ser humano enferma a raíz del conflicto entre las exigencias de la vida pulsional y la resistencia que dentro de él se eleva contra ellas, y en ningún momento habíamos olvidado a esa instancia que resiste, rechaza, reprime, a la que imaginábamos dotada de sus fuerzas particulares, las pulsiones yoicas, y que coincidía justamente con el yo de la psicología popular. Sólo que en el arduo progresar del trabajo científico tampoco el psicoanálisis pudo estudiar todos los campos de manera simultánea ni pronunciarse de un solo aliento sobre todos los problemas. Al fin se hubo avanzado lo suficiente para apartar la atención de lo reprimido y dirigirla a lo represor; entonces nos enfrentamos a ese yo, que parecía ser tan evidente, con la expectativa cierta de hallar también ahí cosas

[1] [La mayor parte del contenido de esta conferencia se tomó de los capítulos I, II, III y V de *El yo y el ello* (1923*b*), con algunos agregados.]

para las cuales uno no podía estar preparado. Pero no fue fácil hallar un primer acceso. Sobre esto quiero informarles hoy.

Debo, sin embargo, formular mi conjetura de que esta exposición mía de la psicología del yo les producirá un efecto diverso que su antecesora, la introducción en el mundo psíquico subterráneo. No sé con certeza por qué habría de ser así. En primer lugar, hallarán, creo, que antes les informé sobre todo acerca de hechos, si bien ajenos y raros, mientras que esta vez escucharán principalmente concepciones, o sea especulaciones. Pero esto no da en el blanco; considerándolo mejor, debo afirmar que la parte del procesamiento conceptual del material de hechos no es mucho mayor en nuestra psicología del yo de lo que fue en la psicología de las neurosis. También me vi forzado a desestimar otros fundamentos posibles de mi expectativa; ahora creo que ello se debe de algún modo al carácter del material mismo y a nuestra falta de costumbre de tratar con él. Comoquiera que fuese, no me asombrará que se muestren ustedes en su juicio todavía más reservados y prudentes que hasta el momento.

La situación en que nos hallamos al comienzo de nuestra indagación debe enseñarnos por sí misma el camino. Queremos tomar como asunto de ella al yo, a nuestro yo más propio. Pero, ¿es posible hacerlo? El yo es por cierto el sujeto más genuino: ¿cómo podría devenir objeto? Ahora bien, sin duda ello es posible. El yo puede tomarse a sí mismo por objeto, tratarse como a los otros objetos, observarse, criticarse, y Dios sabe cuántas otras cosas podrá emprender consigo mismo. Para ello, una parte del yo se contrapone al resto. El yo es entonces escindible, se escinde en el curso de muchas de sus funciones, al menos provisionalmente. Los fragmentos parcelados pueden reunificarse luego. Esto no es ninguna novedad, acaso no es sino una desacostumbrada insistencia en cosas consabidas. Por otra parte, estamos familiarizados con la concepción de que la patología, mediante sus aumentos y engrosamientos, puede llamarnos la atención sobre constelaciones normales que de otro modo se nos escaparían. Toda vez que nos muestra una ruptura o desgarradura, es posible que normalmente preexistiera una articulación. Si arrojamos un cristal al suelo se hace añicos, pero no caprichosamente, sino que se fragmenta siguiendo líneas de escisión cuyo deslinde, aunque invisible, estaba comandado ya por la estructura del cristal. Unas tales estructuras

desgarradas y hechas añicos son también los enfermos mentales. Tampoco nosotros podemos denegarles algo del horror reverencial que los pueblos antiguos testimoniaban a los locos. Ellos se han extrañado de la realidad exterior, pero justamente por eso saben más de la realidad interior, psíquica, y pueden revelarnos muchas cosas que de otra manera nos resultarían inaccesibles. De un grupo de estos enfermos decimos que padecen el delirio de ser observados. Se nos quejan de que sin cesar, y hasta en su obrar más íntimo, son fastidiados por la observación de unos poderes desconocidos, aunque probablemente se trata de personas; y por vía alucinatoria oyen cómo esas personas anuncian los resultados de su observación: «Ahora va a decir eso, se viste para salir, etc.». Esa observación no es por cierto idéntica a una persecución, pero no está muy lejos de esta; presupone que se desconfía de ellos, que se espera sorprenderlos en acciones prohibidas por las que deben ser castigados. ¿Qué tal si estos locos tuvieran razón, si en todos nosotros estuviera presente dentro del yo una instancia así, que observa y amenaza con castigos, con la sola diferencia de que en ellos se habría separado más tajantemente del yo y desplazado de manera errónea a la realidad exterior?

No sé si a ustedes les pasa lo mismo que a mí. Después que bajo la fuerte impresión de este cuadro patológico hube concebido la idea de que la separación de una instancia observadora del resto del yo podía ser un rasgo regular dentro de la estructura del yo, esa idea no me abandonó más, y me vi empujado a investigar los otros caracteres y nexos de la instancia así separada. Enseguida se da el paso siguiente. Ya el contenido del delirio de observación sugiere que el observar no es sino una preparación del enjuiciar y castigar, y así colegimos que otra función de esa instancia tiene que ser lo que llamamos nuestra conciencia moral. No parece que dentro de nosotros haya algo que separemos de nuestro yo de manera tan regular y lo contrapongamos a él tan fácilmente como lo hacemos con nuestra conciencia moral. Siento la inclinación de hacer algo que me promete un placer, pero lo omito con el fundamento de que mi conciencia moral no lo permite. O bien la hipertrófica expectativa de placer me movió a hacer algo contra lo cual elevó su veto la voz de la conciencia moral, y tras el acto ella me castiga con penosos reproches, me hace sentir el arrepentimiento por él. Podría decir simplemente que la instancia particular que empiezo a distinguir dentro del yo es la conciencia moral, pero es más prudente considerar autónoma esa instancia, una de cuyas funciones sería la conciencia moral y otra

la observación de sí, indispensable como premisa de la actividad enjuiciadora de la conciencia moral. Y como cumple al reconocimiento de una existencia separada dar a la cosa un nombre propio, designaré en lo sucesivo «superyó» a esa instancia situada en el interior del yo.

Ahora estoy preparado para que me pregunten irónicamente si nuestra psicología del yo se limita a tomar al pie de la letra abstracciones en uso y engrosarlas, mudarlas de conceptos en cosas, con lo cual no se ganaría mucho. Respondo que en la psicología del yo será difícil evitar lo consabido; se tratará más de concepciones y ordenamientos novedosos que de nuevos descubrimientos. Quédense por ahora con su crítica desvalorizadora, y esperen los próximos desarrollos. Los hechos de la patología proporcionan a nuestros empeños un cañamazo que en vano buscarían ustedes en la psicología popular. Prosigo, pues. No bien nos hemos familiarizado con la idea de un superyó así concebido, que goza de cierta autonomía, persigue sus propios propósitos y es independiente del yo en cuanto a su patrimonio energético, se nos impone un cuadro patológico que ilustra de manera patente la severidad, hasta la crueldad, de esa instancia, así como las mudanzas de su vínculo con el yo. Me refiero al estado de la melancolía,[2] más precisamente del ataque melancólico, del cual ustedes sin duda habrán oído bastante aunque no sean psiquiatras. El rasgo más llamativo de esta enfermedad, acerca de cuya causación y mecanismo sabemos muy poco, es el modo en que el superyó —digan ustedes sólo para sí: la conciencia moral— trata al yo. Mientras que en sus períodos sanos el melancólico puede ser más o menos severo consigo mismo, como cualquier otra persona, en el ataque melancólico el superyó se vuelve hipersevero, insulta, denigra, maltrata al pobre yo, le hace esperar los más graves castigos, lo reprocha por acciones de un lejano pasado que en su tiempo se tomaron a la ligera, como si durante todo ese intervalo se hubiera dedicado a reunir acusaciones y sólo aguardara su actual fortalecimiento para presentarse con ellas y sobre esa base formular una condena. El superyó aplica el más severo patrón moral al yo que se le ha entregado inerme, y hasta subroga la exigencia de la moralidad en general; así, aprehendemos con una mirada que nuestro sentimiento de culpa moral expresa la tensión entre el yo y el superyó. Es una experiencia muy asombrosa ver como un fenómeno periódico [en dichos pacientes] a esa

2 [En la terminología moderna se hablaría probablemente de «depresión».]

moralidad que supuestamente nos ha sido otorgada e implantada tan hondo por Dios. En efecto, trascurrido cierto número de meses el alboroto moral pasa, la crítica del superyó calla, el yo es rehabilitado y vuelve a gozar de todos los derechos humanos hasta el próximo ataque. Y aun en muchas formas de la enfermedad se produce en los períodos intermedios algo contrario; el yo se encuentra en un estado de embriaguez beatífica, triunfa como si el superyó hubiera perdido toda fuerza o hubiera confluido con el yo, y este yo liberado, maníaco, se permite de hecho, desinhibidamente, la satisfacción de todas sus concupiscencias. He ahí unos procesos que rebosan de enigmas irresueltos.

Esperarán ustedes, por cierto, algo más que una mera ilustración si les anuncio que hemos aprendido muchas cosas acerca de la formación del superyó, o sea, sobre la génesis de la conciencia moral. Apoyándose en una famosa sentencia de Kant, que pone en relación la conciencia moral en nosotros con el cielo estrellado,* una persona piadosa muy bien podría sentir la tentación de venerar a ambos como las piezas maestras de la Creación. Las estrellas son sin duda algo grandioso, pero por lo que atañe a la conciencia moral, Dios ha realizado un trabajo desigual y negligente, pues una gran mayoría de los seres humanos no la han recibido sino en escasa medida, o no en la suficiente para que valga la pena hablar de ella. En modo alguno desconocemos la parte de verdad psicológica contenida en la afirmación de que la conciencia moral es de origen divino, pero la tesis requiere interpretación. Si la conciencia moral es sin duda algo «en nosotros», no lo es desde el comienzo. Es en esto un opuesto de la vida sexual, que efectivamente está ahí desde el comienzo de la vida y no viene a agregarse sólo más tarde. Pero el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones internas contra sus impulsos que quieren alcanzar placer. El papel que luego adopta el superyó es desempeñado primero por un poder externo, la autoridad parental. El influjo de los progenitores rige al niño otorgándole pruebas de amor y amenazándolo con castigos que atestiguan la pérdida de ese amor y no pueden menos que temerse por sí mismos. Esta angustia realista es la precursora de la posterior angustia moral;[3] mientras gobierna, no hace falta hablar de superyó ni de conciencia moral. Sólo más tar-

* {Kant, *Crítica de la razón práctica*, «Conclusión», primer párrafo.}

[3] [Esta cuestión había sido considerada en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 122, y con más detalle en los capítulos VII y VIII de *El malestar en la cultura* (1930*a*).]

de se forma la situación secundaria que estamos demasiado inclinados a considerar la normal: en el lugar de la instancia parental aparece el superyó que ahora observa al yo, lo guía y lo amenaza, exactamente como antes lo hicieron los padres con el niño.

Ahora bien, el superyó, que de ese modo toma sobre sí el poder, la operación y hasta los métodos de la instancia parental, no es sólo el sucesor de ella, sino de hecho su legítimo heredero. Proviene de ella en línea directa; pronto averiguaremos mediante qué proceso. Pero antes debemos considerar una discordancia entre ambos. El superyó, en una elección unilateral, parece haber tomado sólo el rigor y la severidad de los padres, su función prohibidora y punitoria, en tanto que su amorosa tutela no encuentra recepción ni continuación algunas. Si los padres ejercieron de hecho un severo gobierno, creemos lógico hallar que también en el niño se ha desarrollado un superyó severo, pero la experiencia enseña, contra nuestra expectativa, que el superyó puede adquirir ese *mismo carácter de rigor* despiadado aunque la educación fuera indulgente y benévola, y evitara en lo posible amenazas y castigos. Volveremos sobre esta contradicción más adelante, cuando tratemos acerca de las trasposiciones pulsionales en la formación del superyó. [Cf. pág. 101.]

En cuanto a la trasmudación del vínculo parental en el superyó no puedo decirles tanto como me gustaría, en parte porque ese proceso es tan enmarañado que su exposición no cabe en los marcos de una introducción como esta que pretendo ofrecerles, y en parte porque nosotros mismos no creemos haberlo penetrado por completo. Confórmense entonces con las siguientes indicaciones. La base de este proceso es lo que se llama una «identificación», o sea una asimilación de un yo a un yo ajeno, a consecuencia de la cual ese primer yo se comporta en ciertos aspectos como el otro, lo imita, por así decir lo acoge dentro de sí. Se ha comparado la identificación, y no es desatino, con la incorporación oral, canibálica, de la persona ajena. La identificación es una forma muy importante de la ligazón con el prójimo, probablemente la más originaria; no es lo mismo que una elección de objeto. Podemos expresar la diferencia más o menos así: cuando el varoncito se ha identificado con el padre, quiere *ser* como el padre; cuando lo ha hecho objeto de su elección, quiere *tenerlo*, poseerlo. En el primer caso su yo se alterará siguiendo el arquetipo del padre; en el segundo, ello no es necesario. Identificación y elección de objeto son en vasta medida independientes entre sí; empe-

ro, uno puede identificarse con la misma persona a quien se tomó, por ejemplo, como objeto sexual, alterar su yo de acuerdo con ella. Suele decirse que el influjo del objeto sexual sobre el yo se produce con particular frecuencia en las mujeres y es característico de la feminidad. En cuanto al que es con mucho el más instructivo de los nexos entre identificación y elección de objeto, ya tengo que haberles hablado en las anteriores conferencias. Es que se lo observa con harta facilidad así en niños como en adultos, en personas normales como en enfermas. Si uno ha perdido un objeto o se ve precisado a resignarlo, es muy común que uno se resarza identificándose con él, erigiéndolo de nuevo dentro de su yo, de suerte que aquí la elección de objeto regresa, por así decir, a la identificación.[4]

Ni yo mismo estoy del todo satisfecho con estas puntualizaciones acerca de la identificación, pero basta con que les parezca posible concederme que la institución del superyó se describa como un caso logrado de identificación con la instancia parental. Ahora bien, el hecho decisivo en favor de esta concepción es que esa creación nueva de una instancia superior dentro del yo se enlaza de la manera más íntima con el destino del complejo de Edipo, de modo que el superyó aparece como el heredero de esta ligazón de sentimientos tan sustantiva para la infancia. Lo comprendemos: con la liquidación {*Auflassen*} del complejo de Edipo el niño se vio precisado a renunciar también a las intensas investiduras de objeto que había depositado en los progenitores, y como resarcimiento por esta pérdida de objeto se refuerzan muchísimo dentro de su yo las identificaciones con los progenitores que, probablemente, estuvieron presentes desde mucho tiempo atrás. Tales identificaciones, en su condición de precipitados de investiduras de objeto resignadas, se repetirán luego con mucha frecuencia en la vida del niño; pero responde por entero al valor de sentimiento de ese primer caso de una tal trasposición que su resultado llegue a ocupar una posición especial dentro del yo. Una indagación más honda nos enseña también que el superyó resulta mutilado en su fuerza y configuración cuando el complejo de Edipo se ha superado sólo de manera imperfecta.

[4] [En verdad, sólo hay una breve alusión a esto en la 26ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 388. La identificación se trató en el capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 99 y sigs., y la formación del superyó, en el capítulo III de *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 30 y sigs.]

En el curso del desarrollo, el superyó cobra, además, los influjos de aquellas personas que han pasado a ocupar el lugar de los padres, vale decir, educadores, maestros, arquetipos ideales. Lo normal es que se distancie cada vez más de los individuos parentales originarios, que se vuelva por así decir más y más impersonal. No olvidemos tampoco que el niño aprecia a sus padres de manera diferente en diversos períodos de su vida. En la época en que el complejo de Edipo deja el sitio al superyó, ellos son algo enteramente grandioso; más tarde menguan mucho. También con estos padres posteriores se producen después identificaciones, pero lo común es que ellas brinden importantes contribuciones a la formación del carácter; en tal caso, afectan sólo al yo, y no influyen más sobre el superyó, que ha sido comandado por las primerísimas imagos parentales.[5]

Espero ya tengan la impresión de que nuestra postulación del superyó describe real y efectivamente una constelación estructural, y no se limita a personificar una abstracción como la de la conciencia moral. Mencionaremos todavía una importante función que adjudicamos a ese superyó. Es también el portador del ideal del yo con el que el yo se mide, al que aspira a alcanzar y cuya exigencia de una perfección cada vez más vasta se empeña en cumplir. No hay duda de que ese ideal del yo es el precipitado de la vieja representación de los progenitores, expresa la admiración por aquella perfección que el niño les atribuía en ese tiempo.[6]

[5] [Freud examinó esto en «El problema económico del masoquismo» (1924*c*), *AE*, **19**, pág. 173; digamos de paso que allí nos ocupamos, en una nota al pie, de su uso del término «imago».]

[6] [Este pasaje es algo oscuro, sobre todo respecto de la frase «*der Träger des Ichideals*» {«el portador del ideal del yo»}. Al introducir el concepto de «ideal del yo» en su trabajo sobre el narcisismo (1914*c*), Freud lo distinguió de «una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y que con ese propósito observase de manera continua al yo actual midiéndolo con el ideal» (*AE*, **14**, pág. 92). Análogamente, en la 26ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 390, dice que el sujeto «siente en el interior de su yo el reinado de una instancia que mide su yo actual y cada una de sus actividades con un yo ideal, que él mismo se ha creado en el curso de su desarrollo». En algunos escritos de Freud posteriores a esas conferencias no es tan nítido este distingo entre el ideal y la instancia que lo pone en práctica. Tal vez aquí quiso restablecerlo identificando dicha instancia con el superyó. Consideraciones similares plantea el uso de «*Idealfunktion*» {«función de ideal»} tres párrafos más adelante (pág. 62). Este punto es tratado en mi «Introducción» a *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 10.]

Sé que han oído hablar mucho del sentimiento de inferioridad que distinguiría justamente a los neuróticos. Se hace bulla con él sobre todo en las llamadas «bellas letras». Un escritor que usa el término «complejo de inferioridad» cree haber satisfecho todos los requerimientos del psicoanálisis y elevado su exposición a un nivel psicológico superior. En realidad, la artificiosa expresión «complejo de inferioridad» apenas si se usa en el psicoanálisis. Para nosotros no significa algo simple, y menos aún algo elemental. Reconducirla a la autopercepción de cualesquiera mutilaciones de órgano, como gusta hacerlo la escuela de la llamada «psicología individual», nos parece un miope error.[7] El sentimiento de inferioridad tiene fuertes raíces eróticas. El niño se siente inferior cuando nota que no es amado, y lo mismo le sucede al adulto. El único órgano considerado de hecho inferior es el pene atrofiado, el clítoris de la niña.[8] Pero lo principal del sentimiento de inferioridad proviene del vínculo del yo con su superyó y, lo mismo que el sentimiento de culpa, expresa la tensión entre ambos. En general, es difícil distinguir entre sentimiento de inferioridad y sentimiento de culpa. Acaso se haría bien en ver en el primero el complemento erótico del sentimiento de inferioridad moral. En el psicoanálisis hemos prestado poca atención a este problema de deslinde conceptual.

Justamente por la gran popularidad que ha alcanzado el complejo de inferioridad me permito entretenerlos aquí con una breve digresión. Una personalidad histórica de nuestro tiempo, que aún vive, pero en la actualidad se ha retirado a un segundo plano, conserva cierta atrofia en un miembro por una lesión que sufrió durante su nacimiento. Un escritor muy famoso de nuestros días, que se ha consagrado a las biografías de personas sobresalientes, trató también la vida de este hombre que acabo de mencionar.[9] Ahora bien, parece sin duda difícil sofocar la necesidad de ahondamiento psicológico cuando se escribe una biografía. Por eso nuestro autor se aventuró a edificar todo el desarrollo de carácter de su héroe sobre el sentimiento de inferioridad que su defecto físico no habría podido menos que provocarle. Al hacerlo pasó por alto un hecho pequeño, pero no carente de importancia. Lo común es que la madre a quien el destino ha deparado un hijo enfermo o con alguna otra tacha

7 [Las opiniones de esta escuela se discuten en la 34ª conferencia, *infra*, págs. 130 y sigs.]

8 [Véase una nota al pie agregada por Freud a su artículo sobre la diferencia anatómica entre los sexos (1925*j*), *AE*, **19**, pág. 272.]

9 [Emil Ludwig en su libro sobre Guillermo II, publicado en 1926.]

busque resarcirlo de esa injusta desventaja mediante un exceso de amor. En el caso en cuestión la orgullosa madre se comportó de otro modo: privó de su amor al hijo debido a su deformidad. Cuando el niño se convirtió en un hombre de gran poder, probó de manera inequívoca con sus acciones que nunca había perdonado a su madre. Si ustedes se percatan del valor del amor materno para la vida anímica del niño, corregirán sin duda mentalmente la teoría de la inferioridad, sustentada por el biógrafo.

Volvamos al superyó. Le hemos adjudicado la observación de sí, la conciencia moral y la función de ideal. De nuestras puntualizaciones sobre su génesis se desprende que tiene por premisas un hecho biológico de importancia sin igual y un hecho psicológico ineluctable: la prolongada dependencia de la criatura humana de sus progenitores, y el complejo de Edipo; a su vez, ambos hechos se enlazan estrechamente entre sí. El superyó es para nosotros la subrogación de todas las limitaciones morales, el abogado del afán de perfección; en suma, lo que se nos ha vuelto psicológicamente palpable de lo que se llama lo superior en la vida humana. Como él mismo se remonta al influjo de los padres, educadores y similares, averiguaremos algo más todavía acerca de su significado si nos volvemos a estas fuentes suyas. Por regla general, los padres y las autoridades análogas a ellos obedecen en la educación del niño a los preceptos de su propio superyó. No importa cómo se haya arreglado en ellos su yo con su superyó; en la educación del niño se muestran rigurosos y exigentes. Han olvidado las dificultades de su propia infancia, están contentos de poder identificarse ahora plenamente con sus propios padres, que en su tiempo les impusieron a ellos mismos esas gravosas limitaciones. Así, el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; se llena con el mismo contenido, deviene portador de la tradición, de todas las valoraciones perdurables que se han reproducido por este camino a lo largo de las generaciones. Entrevén ustedes qué importante ayuda para comprender la conducta social de los seres humanos (p. ej., la de la juventud desamparada), y acaso indicaciones prácticas para la educación, se obtienen de la consideración del superyó. Es probable que las concepciones de la historia llamadas materialistas pequen por subestimar este factor. Lo despachan señalando que las «ideologías» de los hombres no son más que un resultado y una superestructu-

ra de sus relaciones económicas actuales. Eso es verdad, pero muy probablemente no sea toda la verdad. La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del superyó perviven el pasado, la tradición de la raza y del pueblo, que sólo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del superyó, desempeña en la vida humana un papel poderoso, independiente de las relaciones económicas. [Cf. págs. 165 y sigs.]

En 1921 intenté aplicar la diferenciación entre yo y superyó al estudio de la psicología de las masas. Llegué a una fórmula como esta: Una masa psicológica es una reunión de individuos que han introducido en su superyó la misma persona y se han identificado entre sí en su yo sobre la base de esa relación de comunidad.[10] Desde luego, esa fórmula es válida solamente para masas que tienen un conductor. Si poseyéramos más aplicaciones de esta clase, el supuesto del superyó perdería para nosotros su último resto de extrañeza y nos emanciparíamos por completo de la estrechez que nos aqueja todavía cuando, habituados a la atmósfera del mundo subterráneo, nos movemos en los estratos más superficiales, superiores, del aparato anímico. Desde luego, no creemos que con la separación del superyó hayamos dicho la última palabra sobre la psicología del yo. Es más bien un comienzo, pero en este caso no es sólo el comienzo el que cuesta.

Ahora nos aguarda otra tarea, por así decir en el extremo contrapuesto del yo. La suscita una observación realizada en el curso del trabajo analítico, una observación que en verdad es muy antigua. Como ya ha ocurrido tantas veces, debió pasar mucho tiempo hasta que uno se decidiera a apreciar su valor. Ustedes saben que en realidad toda la teoría psicoanalítica está edificada sobre la percepción de la resistencia que nos ofrece el paciente cuando intentamos hacerle conciente su inconciente. El signo objetivo de la resistencia es que sus ocurrencias se le deniegan o se distancian mucho del tema tratado. El mismo puede discernir la resistencia también subjetivamente si registra sensaciones penosas cuando se aproxima al tema. Pero este último signo puede faltar. Entonces decimos al paciente que, según inferimos de su conducta, se encuentra ahora en estado de resistencia, y él responde que no sabe nada de ella, sólo

10 [*Psicología de las masas* (1921*c*), *AE*, **18**, págs. 109-10.]

nota la traba de las ocurrencias. Se demuestra que nosotros teníamos razón, pero, entonces, su resistencia era también inconciente, tan inconciente como lo reprimido en cuyo levantamiento trabajamos. Hace tiempo que se habría debido plantear esta pregunta: ¿De qué parte de su vida anímica procede esa resistencia inconciente? El principiante en el psicoanálisis responderá con ligereza: es justamente la resistencia de lo inconciente. ¡Respuesta ambigua e inutilizable! Si lo que se quiere indicar es que procede de lo reprimido, tenemos que decir: sin duda que no. A lo reprimido tenemos que atribuirle más bien una intensa pulsión aflorante, un esfuerzo por penetrar en la conciencia. La resistencia sólo puede ser una exteriorización del yo que en su tiempo llevó a cabo la represión y ahora quiere mantenerla. Desde siempre lo hemos concebido así. Puesto que suponemos en el yo una instancia particular que subroga los reclamos de limitación y rechazo, el superyó, podemos afirmar que la represión es la obra de ese superyó, él mismo la lleva a cabo, o lo hace por encargo suyo el yo que le obedece. Entonces, si se da el caso de que en el análisis al paciente no le deviene conciente la resistencia, ello significa o bien que el superyó y el yo pueden trabajar de manera inconciente en situaciones importantísimas, o bien —lo cual sería aún más sustantivo— que sectores de ambos, del yo y el superyó mismos, son inconcientes. Pero en cualquiera de esos dos casos tenemos que darnos por enterados de la desagradable intelección de que (super-) yo y conciente, por un lado, y reprimido e inconciente, por el otro, en manera alguna coinciden.

Señoras y señores: Siento la necesidad de tomar aliento, de hacer una pausa que también ustedes considerarán bienvenida, y disculparme antes de proseguir. Quiero proporcionarles complementos de una introducción al psicoanálisis que inicié hace más de quince años, y tengo que comportarme como si en ese intervalo ustedes tampoco hubieran cultivado otra cosa que psicoanálisis. Sé que es una presunción inaudita, pero me encuentro inerme, no puedo obrar de otro modo. Sin duda se debe a la grandísima dificultad de proporcionar una visión del psicoanálisis a quien no es psicoanalista. Créanme que no nos gusta aparecer como unos sectarios que cultiváramos una ciencia secreta. No obstante, debimos advertir y proclamar como una convicción nuestra que nadie tiene el derecho a pronunciarse sobre el psicoanálisis si no ha adquirido determinadas experiencias que sólo

pueden conseguirse sometiéndose uno mismo a un análisis. Cuando quince años atrás les dicté mis conferencias, procuré ahorrarles ciertos fragmentos especulativos de nuestras teorías, pero justamente a ellos se anudan las adquisiciones nuevas de que debo hablarles hoy.

Regreso al tema. En la duda sobre si el yo y el superyó mismos pueden ser inconcientes o sólo despliegan efectos inconcientes, tenemos buenas razones para decidirnos en favor de la primera posibilidad. Sí; grandes sectores del yo y del superyó pueden permanecer inconcientes, son normalmente inconcientes. Esto significa que la persona no sabe nada de sus contenidos y le hace falta cierto gasto de labor para hacerlos concientes. Es correcto que no coinciden yo y conciente, por un lado, y reprimido e inconciente, por el otro. Sentimos la necesidad de revisar radicalmente nuestra actitud frente al problema de conciente-inconciente. Nuestra primera inclinación es depreciar en mucho el valor del criterio de la condición de conciente, puesto que ha demostrado ser muy poco confiable. Pero nos equivocaríamos. Ocurre como con nuestra vida; no vale mucho, pero es todo lo que tenemos. Sin la antorcha de la cualidad «conciencia» nos perderíamos en la oscuridad de la psicología de lo profundo; pero tenemos derecho a ensayar una nueva orientación.

No nos hace falta elucidar lo que debe llamarse conciente, pues está a salvo de cualquier duda. El más antiguo y mejor significado de la palabra «inconciente» es el descriptivo; llamamos inconciente a un proceso psíquico cuya existencia nos vemos precisados a suponer, acaso porque lo deducimos a partir de sus efectos, y del cual, empero, no sabemos nada. Por tanto, nos referimos a él del mismo modo que si se tratara de un proceso psíquico de otro ser humano, salvo que es nuestro. Si queremos expresarnos de manera más correcta aún, modificaremos así el enunciado: llamamos inconciente a un proceso cuando nos vemos precisados a suponer que está activado *por el momento*, aunque *por el momento* no sepamos nada de él. Esta limitación nos lleva a pensar que la mayoría de los procesos concientes lo son sólo por breve lapso; pronto devienen *latentes*, pero pueden con facilidad devenir de nuevo concientes. También podríamos decir que devinieron inconcientes, siempre que estuviéramos seguros de que en el estado de latencia siguen siendo todavía algo psíquico. Hasta este punto no habríamos averiguado nada nuevo, y ni siquiera adquirido

el derecho de introducir en la psicología el concepto de un inconciente. Pero entonces se suma la nueva experiencia que podemos hacer ya en las operaciones fallidas. Por ejemplo, para explicar un desliz en el habla nos vemos obligados a suponer que en la persona en cuestión se había formado un propósito determinado de decir algo. Lo colegimos con certeza a partir de la perturbación sobrevenida en el dicho, pero ese propósito no se había impuesto; por tanto, era inconciente. Si con posterioridad se lo presentamos al hablante, puede reconocerlo como uno que le es familiar, en cuyo caso fue inconciente sólo de manera temporaria; o puede desmentirlo como algo ajeno a él, en cuyo caso era inconciente de manera duradera.[11] De esa experiencia extraemos en sentido retrocedente el derecho de declarar inconciente también lo designado como latente. Y si ahora tomamos en cuenta estas constelaciones dinámicas, podemos distinguir dos clases de inconciente: una que con facilidad, en condiciones que se producen a menudo, se trasmuda en conciente, y otra en que esta trasposición es difícil, se produce sólo mediante un gasto considerable de labor, y aun es posible que no ocurra nunca. Para evitar la ambigüedad de saber si nos referimos a uno u otro inconciente, si usamos la palabra en el sentido descriptivo o en el dinámico, recurrimos a un expediente simple, permitido. Llamamos «preconciente» a lo inconciente que es sólo latente y deviene conciente con tanta facilidad, y reservamos la designación «inconciente» para lo otro. Ahora tenemos tres términos: conciente, preconciente e inconciente, con los cuales podemos desempeñarnos en la descripción de los fenómenos anímicos. Repitámoslo: desde el punto de vista puramente descriptivo, también lo preconciente es inconciente, pero no lo designamos así excepto en una exposición laxa o cuando nos proponemos defender la existencia misma de procesos inconcientes en la vida anímica.

Espero me concederán que hasta aquí nada de eso es enojoso, y permite un cómodo manejo. Así es; pero, por desdicha, el trabajo psicoanalítico se ha visto esforzado a emplear la palabra «inconciente» aún en un tercer sentido, y es muy probable que esto haya suscitado confusión. Bajo la nueva y poderosa impresión de que un vasto e importante campo de la vida anímica se sustrae normalmente del conocimiento del yo, de suerte que los procesos que ahí ocurren tienen que reconocerse como inconcientes en el

[11] [Cf. la 4ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, pág. 57.]

genuino sentido dinámico, hemos entendido el término «inconciente» también en un sentido tópico o sistemático, hablado de un sistema de lo preconciente y de lo inconciente, de un conflicto del yo con el sistema *Icc*, y dejado que la palabra cobrara cada vez más el significado de una provincia anímica, antes que el de una cualidad de lo anímico. El descubrimiento, en verdad incómodo, de que también sectores del yo y del superyó son inconcientes en el sentido dinámico produce aquí como un alivio, nos permite remover una complicación. Vemos que no tenemos ningún derecho a llamar «sistema *Icc*» al ámbito anímico ajeno al yo, pues la condición de inconciente no es un carácter exclusivamente suyo. Entonces, ya no usaremos más «inconciente» en el sentido sistemático y daremos un nombre mejor, libre de malentendidos, a lo que hasta ahora designábamos así. Apuntalándonos en el uso idiomático de Nietzsche, y siguiendo una incitación de Georg Groddeck [1923],[12] en lo sucesivo lo llamaremos «el *ello*». Este pronombre impersonal parece particularmente adecuado para expresar el principal carácter de esta provincia anímica, su ajenidad respecto del yo. Superyó, yo y ello son ahora los tres reinos, ámbitos, provincias, en que descomponemos el aparato anímico de la persona, y de cuyas relaciones recíprocas nos ocuparemos en lo que sigue.[13]

Antes de hacerlo, sólo una breve intercalación. Estarán ustedes descontentos por el hecho de que las tres cualidades de la condición de conciente, y las tres provincias del aparato anímico, no se hayan reunido en tres pacíficas parejas; sin duda verán en ello algo así como un deslucimiento de nuestros resultados. Pero yo opino que no deberíamos lamentarlo, sino decirnos que no poseíamos ningún derecho a esperar un ordenamiento tan terso. Permítanme ofrecerles una comparación; es verdad que las comparaciones no demuestran nada, pero pueden hacer que uno se sienta más en su casa. Imagino un país con una variada configuración de su suelo: montes, llanuras y lagos, y con una población mixta, pues en él moran alemanes, magiares

12 [Un médico alemán cuyas ideas anticonvencionales suscitaron gran interés en Freud.]

13 [En mi «Introducción» a *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 4-11, reseño la evolución de las ideas de Freud al respecto. Cabe destacar que, con posterioridad a esa obra, sólo utilizó la abreviatura «*Icc*» aquí y en una única ocasión más, en *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, pág. 92.]

y eslovacos, que además desarrollan actividades diversas. Entonces las cosas podrían distribuirse así: en la montaña viven los alemanes, criadores de ganado; en tierra llana, los magiares, que cultivan cereales y viñas; y en los lagos, los eslovacos pescan y trenzan junco. Si esta distribución fuera tersa y no contaminada, regocijaría a un Wilson;[14] también sería muy cómoda para dictar las clases de geografía. Empero, lo probable es que si ustedes recorren la comarca hallen menos orden y más contaminación. Alemanes, magiares y eslovacos viven entreverados por doquier, en la montaña hay también agricultores y en la llanura se cría ganado. Desde luego, algo será como ustedes lo esperaban, pues en el monte no se puede pescar y en el agua no crece la vid. Sin duda, la imagen que tenían de la comarca puede ser la correcta a grandes rasgos; en el detalle, tendrán que admitir divergencias.

No esperen que, acerca del ello, vaya a comunicarles mucho de nuevo excepto el nombre. Es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad; lo poco que sabemos de ella lo hemos averiguado mediante el estudio del trabajo del sueño y de la formación de síntomas neuróticos, y lo mejor tiene carácter negativo, sólo se puede describir por oposición respecto del yo. Nos aproximamos al ello con comparaciones, lo llamamos un caos, una caldera llena de excitaciones borboteantes. Imaginamos que en su extremo está abierto hacia lo somático, ahí acoge dentro de sí las necesidades pulsionales que en él hallan su expresión psíquica,[15] pero no podemos decir en qué sustrato. Desde las pulsiones se llena con energía, pero no tiene ninguna organización, no concentra una voluntad global, sólo el afán de procurar satisfacción a las necesidades pulsionales con observancia del

[14] [Señalemos que aproximadamente un año antes de escribir esto, Freud había estado colaborando con W. C. Bullitt, a la sazón embajador norteamericano en Berlín, en el borrador de un estudio psicológico sobre el presidente Wilson, acerca de cuyo discernimiento político Freud tenía opiniones sumamente críticas. Bullitt publicó (en inglés) un estudio sobre Wilson en 1966, reconociendo a Freud como coautor. Pero aunque la influencia de las ideas de este es bien clara en dicha obra, no parece haber en ella nada efectivamente escrito por Freud, salvo la «Introducción» (Freud, 1966*b*), cuyo manuscrito alemán se ha conservado y cuya traducción al inglés, tal como aparece en el libro, fue hecha presumiblemente por el propio Bullitt.]

[15] [Freud considera aquí a las pulsiones como algo físico que tendría su representación psíquica en los procesos mentales. Se hallará un amplio examen de esta cuestión en mi «Nota introductoria» a «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*c*), *AE*, **14**, págs. 107 y sigs.]

principio de placer. Las leyes del pensamiento, sobre todo el principio de contradicción, no rigen para los procesos del ello. Mociones opuestas coexisten unas junto a las otras sin cancelarse entre sí ni debitarse; a lo sumo entran en formaciones de compromiso bajo la compulsión económica dominante a la descarga de energía. En el ello no hay nada que pueda equipararse a la negación {*Negation*}, y aun se percibe con sorpresa la excepción al enunciado del filósofo según el cual espacio y tiempo son formas necesarias de nuestros actos anímicos.[16] Dentro del ello no se encuentra nada que corresponda a la representación del tiempo, ningún reconocimiento de un decurso temporal y —lo que es asombroso en grado sumo y aguarda ser apreciado por el pensamiento filosófico— ninguna alteración del proceso anímico por el trascurso del tiempo.[17] Mociones de deseo que nunca han salido del ello, pero también impresiones que fueron hundidas en el ello por vía de represión, son virtualmente inmortales, se comportan durante décadas como si fueran acontecimientos nuevos. Sólo es posible discernirlas como pasado, desvalorizarlas y quitarles su investidura energética cuando han devenido concientes por medio del trabajo analítico, y en eso estriba, no en escasa medida, el efecto terapéutico del tratamiento analítico.

Sigo teniendo la impresión de que hemos sacado muy poco partido para nuestra teoría analítica de ese hecho, comprobado fuera de toda duda, de que el tiempo no altera lo reprimido. Y, en verdad, parece abrírsenos ahí un acceso hacia las intelecciones más profundas. Por desgracia, tampoco yo he avanzado gran cosa en esa dirección.

Desde luego, el ello no conoce valoraciones, ni el bien ni el mal, ni moral alguna. El factor económico o, si ustedes quieren, cuantitativo, íntimamente enlazado con el principio de placer, gobierna todos los procesos. Investiduras pulsionales que piden descarga: creemos que eso es todo en el ello. Parece, es verdad, que la energía de esas mociones pulsionales se encuentra en otro estado que en los demás distritos anímicos, es movible y susceptible de descarga con ligereza mucho mayor,[18] pues de lo contrario no

16 [Alude, por supuesto, a Kant. Cf. *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *AE*, **18**, pág. 28.]

17 [En la sección V de «Lo inconciente» (1915*e*), *AE*, **14**, pág. 184, *n*. 4, se da una nómina completa de las muy frecuentes referencias de Freud a este punto, que se remontan a sus primeros escritos.]

18 [En muchos pasajes de sus obras menciona Freud esta diferencia. Véase, en especial, «Lo inconciente» (1915*e*), *AE*, **14**, pág. 185, y *Más allá del principio de placer* (1920*g*), *AE*, **18**, págs. 26-7. En esos dos lugares atribuye la distinción a Breuer, teniendo presente, al parecer,

se producirían esos desplazamientos y condensaciones que son característicos del ello y prescinden tan completamente de la cualidad de lo investido —en el yo lo llamaríamos una representación—. ¡Qué daríamos por comprender mejor estas cosas! Además, ven ustedes que estamos en condiciones de indicar para el ello otras propiedades y no sólo la de ser inconciente, y disciernen la posibilidad de que partes del yo y del superyó sean inconcientes sin poseer los mismos caracteres primitivos e irracionales.[19]

El mejor modo de obtener una caracterización del yo como tal, en la medida en que se puede separarlo del ello y del superyó, es considerar su nexo con la más externa pieza de superficie del aparato anímico, que designamos como el sistema *P-Cc* {percepción-conciencia}. Este sistema está volcado al mundo exterior, media las percepciones de este, y en el curso de su función nace dentro de él el fenómeno de la conciencia. Es el órgano sensorial de todo el aparato, receptivo además no sólo para excitaciones que vienen de afuera, sino para las que provienen del interior de la vida anímica. Apenas si necesita ser justificada la concepción según la cual el yo es aquella parte del ello que fue modificada por la proximidad y el influjo del mundo exterior, instituida para la recepción de estímulos y la protección frente a estos, comparable al estrato cortical con que se rodea una ampollita de sustancia viva. El vínculo con el mundo exterior se ha vuelto decisivo para el yo; ha tomado sobre sí la tarea de subrogarlo ante el ello y por la salud del ello, que, en su ciego afán de satisfacción pulsional sin consideración alguna por ese poder externo violentísimo, no escaparía al aniquilamiento. Para cumplir esta función, el yo tiene que observar el mundo exterior, precipitar una fiel copia de este en las huellas mnémicas de sus percepciones, apartar mediante la actividad del examen de realidad [cf. pág. 31, *n.* 2] lo que las fuentes de excitación interior han añadido a ese cuadro del mundo exterior. Por encargo del ello, el yo gobierna los accesos a la motilidad, pero ha interpolado entre la necesidad y la acción el aplazamiento del trabajo de pensamiento,[20] en cuyo trascurso recurre a los

una nota al pie de la contribución teórica de este último a *Estudios sobre la histeria* (1895*d*), *AE*, **2**, págs. 205-6. En «Lo inconciente» (*loc. cit.*) afirma que «este distingo sigue siendo hasta hoy nuestra intelección más profunda en la esencia de la energía nerviosa». Cf. también *infra*, pág. 83*n.*]

19 [Esta descripción del ello se basa, en lo fundamental, en la sección V de «Lo inconciente» (1915*e*).]

20 [El examen de esto se retoma *infra*, págs. 82-3.]

restos mnémicos de la experiencia. Así ha destronado al principio de placer, que gobierna de manera irrestricta el decurso de los procesos en el ello, sustituyéndolo por el principio de realidad, que promete más seguridad y mayor éxito.

También el vínculo con el tiempo, tan difícil de describir, es proporcionado al yo por el sistema percepción; apenas es dudoso que el modo de trabajo de este sistema da origen a la representación del tiempo.[21] Ahora bien, lo que singulariza muy particularmente al yo, a diferencia del ello, es una tendencia a la síntesis de sus contenidos, a la reunión y unificación de sus procesos anímicos, que al ello le falta por completo. Cuando en lo que sigue tratemos sobre las pulsiones en la vida anímica, cabe esperar que lograremos reconducir a sus fuentes este carácter esencial del yo.[22] Por sí solo produce aquel alto grado de organización que necesita el yo para sus mejores operaciones. El yo se desarrolla desde la percepción de las pulsiones hasta su gobierno, pero este último sólo se alcanza por el hecho de que la agencia representante de pulsión [cf. pág. 68, *n.* 15] es subordinada a una unión mayor, acogida dentro de un nexo. Ajustándonos a giros populares, podríamos decir que el yo subroga en la vida anímica a la razón y la prudencia, mientras que el ello subroga a las pasiones desenfrenadas.

Hasta ahora nos hemos dejado impresionar por el recuento de las excelencias y aptitudes del yo; es tiempo de considerar el reverso de la medalla. En efecto, el yo es sólo un fragmento del ello, un fragmento alterado de manera acorde al fin por la proximidad del mundo exterior amenazante. En el aspecto dinámico es endeble, ha tomado prestadas del ello sus energías, y alguna intelección tenemos sobre los métodos —podría decirse: las tretas— por medio de los cuales sustrae al ello ulteriores montos de energía. Sin

[21] [Cierta indicación sobre lo que Freud quiso decir aquí se halla en su «Nota sobre la "pizarra mágica"» (1925*a*), *AE*, **19**, pág. 247.]

[22] [En verdad, Freud no se vuelve a ocupar del tema, aparentemente, en las presentes conferencias. — Esta característica del yo había sido estudiada en detalle en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 93-6. La tendencia del yo a la síntesis es especialmente destacada en los escritos de la última época de Freud (entre otros, en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), *AE*, **20**, pág. 184), pero el concepto estaba implícito en el modelo del yo que trazó en los primeros tiempos. Así, por ejemplo, desde el período de Breuer designó casi siempre como «representaciones inconciliables» a aquellas que no pueden ser sintetizadas por el yo. Esta expresión ya figura en el primer trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1894*a*), *AE*, **3**, pág. 53, *n.* 18.]

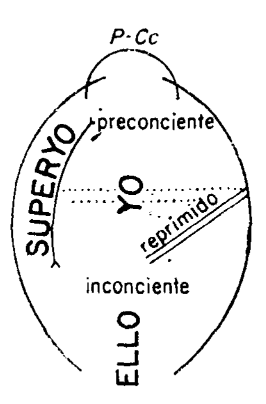
duda que una de esas vías es, por ejemplo, la identificación con objetos conservados o resignados. Las investiduras de objeto parten de las exigencias pulsionales del ello. El yo al comienzo se ve precisado a registrarlas. Pero, identificándose con el objeto, se recomienda al ello en remplazo del objeto, quiere guiar hacia sí la libido del ello. Ya hemos averiguado [pág. 59] que en el curso de la vida el yo acoge dentro de sí gran número de tales precipitados de antiguas investiduras de objeto. En el conjunto, el yo se ve obligado a realizar los propósitos del ello, y cumple su tarea cuando descubre las circunstancias bajo las cuales esos propósitos pueden alcanzarse lo mejor posible. Podría compararse la relación entre el yo y el ello con la que media entre el jinete y su caballo. El caballo produce la energía para la locomoción, el jinete tiene el privilegio de comandar la meta, de guiar el movimiento del fuerte animal. Pero entre el yo y el ello se da con harta frecuencia el caso no ideal de que el jinete se vea precisado a conducir a su rocín adonde este mismo quiere ir.

El yo se ha divorciado de una parte del ello mediante resistencias de represión {de desalojo}. Pero la represión no se continúa en el interior del ello. Lo reprimido confluye con el resto del ello.

Un refrán nos previene que no se debe servir a dos amos al mismo tiempo. El pobre yo lo pasa todavía peor: sirve a tres severos amos, se empeña en armonizar sus exigencias y reclamos. Estas exigencias son siempre divergentes, y a menudo parecen incompatibles; no es raro entonces que el yo fracase tan a menudo en su tarea. Esos tres déspotas son el mundo exterior, el superyó y el ello. Si uno sigue los empeños del yo por darles razón al mismo tiempo —mejor dicho, por obedecerles al mismo tiempo—, no puede arrepentirse de haber personificado a ese yo, de haberlo postulado como un ser particular. Se siente apretado desde tres lados, amenazado por tres clases de peligros, frente a los cuales en caso de aprieto reacciona con un desarrollo de angustia. Por su origen en las experiencias del sistema percepción está destinado a subrogar los reclamos del mundo exterior, pero también quiere ser el fiel servidor del ello, mantenerse avenido con el ello, recomendársele como objeto, atraer sobre sí su libido. En sus afanes por mediar entre el ello y la realidad se ve obligado con frecuencia a disfrazar los mandamientos *icc* del ello con sus racionalizaciones *prcc*, a encubrir los conflictos del ello con la realidad, a simular con insinceridad diplomática una consideración por la realidad aunque el ello haya permanecido rígido e infle-

xible. Por otra parte, el riguroso superyó observa cada uno de sus pasos, le presenta determinadas normas de conducta sin atender a las dificultades que pueda encontrar de parte del ello y del mundo exterior, y en caso de inobservancia lo castiga con los sentimientos de tensión de la inferioridad y de la conciencia de culpa. Así, pulsionado por el ello, apretado por el superyó, repelido por la realidad, el yo pugna por dominar su tarea económica, por *establecer la armonía* entre las fuerzas e influjos que actúan dentro de él y sobre él, y comprendemos por qué tantas veces resulta imposible sofocar la exclamación: «¡La vida no es fácil!». Cuando el yo se ve obligado a confesar su endeblez, estalla en angustia, angustia realista ante el mundo exterior, angustia de la conciencia moral ante el superyó, angustia neurótica ante la intensidad de las pasiones en el interior del ello.

Quisiera figurar en un gráfico modesto las constelaciones estructurales de la personalidad anímica, que he desarrollado ante ustedes; helo aquí:



Aquí ven ustedes que el superyó se sumerge en el ello; en efecto, como heredero del complejo de Edipo mantiene íntimos nexos con él; está más alejado que el yo del sistema percepción.[23] El ello comercia con el mundo exterior sólo a través del yo, al menos en este esquema. Hoy nos resulta

[23] [Si se compara este diagrama con el que aparece en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 26, se apreciará como principal diferencia que en ese gráfico anterior no figuraba el superyó. Esta ausencia es justificada en un pasaje posterior de la misma obra (*ibid.*, pág. 38). En la primera edición de estas conferencias, así como en *El yo y el ello*, el diagrama se presentaba, como aquí, en forma vertical. Por alguna razón (tal vez para ahorrar espacio), tanto en las *Gesammelte Werke* como en los *Gesammelte Schriften* apareció apaisado, sin ninguna otra modificación.]

difícil, por cierto, decir en qué medida el gráfico es correcto; en un punto seguramente no lo es. El espacio abarcado por el ello inconciente debería ser incomparablemente mayor que el del yo o el de lo preconciente. Les ruego que lo rectifiquen ustedes mentalmente.

Y ahora he de hacerles todavía una advertencia para concluir estos difíciles y acaso no convincentes desarrollos. No deben concebir esta separación de la personalidad en un yo, un superyó y un ello deslindada por fronteras tajantes, como las que se han trazado artificialmente en la geografía política. No podemos dar razón de la peculiaridad de lo psíquico mediante contornos lineales como en el dibujo o la pintura primitiva; más bien, mediante campos coloreados que se pierden unos en otros, según hacen los pintores modernos. Tras haber separado, tenemos que hacer converger de nuevo lo separado. No juzguen con demasiada dureza este primer intento de volver intuible lo psíquico, tan difícil de aprehender. Es muy probable que la configuración de estas separaciones experimente grandes variaciones en diversas personas, y es posible que hasta se alteren en el curso de la función e involucionen temporariamente. Algo de esto parece convenir en especial a la diferenciación entre el yo y el superyó, la última desde el punto de vista filogenético, y la más espinosa. Es indudable que eso mismo puede ser provocado por una enfermedad psíquica. Cabe imaginar, también, que ciertas prácticas místicas consigan desordenar los vínculos normales entre los diversos distritos anímicos de suerte que, por ejemplo, la percepción logre asir, en lo profundo del yo y del ello, nexos que de otro modo le serían inasequibles. Puede dudarse tranquilamente de que por este camino se alcance la sabiduría última de la que se espera toda salvación. De todos modos, admitiremos que los empeños terapéuticos del psicoanálisis han escogido un parecido punto de abordaje. En efecto, su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello.[24] Donde Ello era, Yo debo devenir. Es un trabajo de cultura como el desecamiento del Zuiderzee.

[24] [Algo semejante se sostiene en el último capítulo de *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 56-7.]

32ª conferencia. Angustia y vida pulsional

Señoras y señores: No les sorprenderá saber que tengo para comunicarles muchas novedades sobre nuestra concepción de la angustia y de las pulsiones básicas de la vida anímica, y que ninguna de ellas puede considerarse la solución definitiva de estos huidizos problemas. Adrede hablo aquí de «concepciones» {«*Auffassung*»}. Son las tareas más difíciles que afrontamos, pero la dificultad no reside, pongamos por caso, en la insuficiencia de las observaciones, pues son justamente los fenómenos más frecuentes y familiares los que nos plantean aquellos enigmas; tampoco en el carácter remoto de las especulaciones que ellos incitan, pues el procesamiento especulativo cuenta poco en este ámbito. Es que se trata real y efectivamente de concepciones, vale decir, de introducir las representaciones abstractas correctas, cuya aplicación a la materia bruta de la observación hace nacer en ella orden y trasparencia.

A la *angustia* consagré ya una de las lecciones de la serie anterior, la número veinticinco. Debo resumir aquí su contenido. Dijimos que la angustia era un estado afectivo, o sea, una reunión de determinadas sensaciones de la serie placer-displacer con las correspondientes inervaciones de descarga y su percepción, pero, probablemente, el precipitado de cierto evento significativo, incorporado por vía hereditaria, y entonces comparable al ataque histérico adquirido por el individuo.[1] Recurrimos al proceso del nacimiento como el evento que deja tras sí esa huella afectiva; en él, los cambios en la actividad del corazón y la respiración, característicos del estado de angustia, fueron acordes con el fin. Por tanto, la primera angustia habría sido una angustia tóxica. Luego partimos del distingo entre angustia realista y angustia neurótica; la primera es una reacción que nos parece lógica frente al peligro, a un daño esperado de afuera, mien-

[1] [Esto se describe con más claridad en la 25ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 360-1.]

tras que la segunda es enteramente enigmática, como carente de fin. En un análisis de la angustia realista, la redujimos a un estado de atención sensorial incrementada y tensión motriz, que llamamos *apronte angustiado*. A partir de ese estado se desarrolla la reacción de angustia. Serían posibles dos desenlaces en él. O bien el *desarrollo de angustia*, la repetición de la antigua vivencia traumática, se limita a una señal, y entonces la restante reacción puede adaptarse a la nueva situación de peligro, desembocar en la huida o en acciones destinadas a ponerse a salvo, o bien lo antiguo prevalece, toda la reacción se agota en el desarrollo de angustia, y entonces el estado afectivo resultará paralizante y desacorde con el fin para el presente.

Después pasamos a considerar la angustia neurótica y dijimos que la observábamos bajo tres clases de constelaciones. En primer lugar, como un estado de angustia libremente flotante, general, pronto a enlazarse de manera pasajera con cada nueva posibilidad que emerja; es la llamada «angustia expectante», como en la neurosis típica de angustia. En segundo lugar, ligada de manera firme a determinados contenidos de representación en las llamadas *fobias*, en las que todavía podemos discernir un vínculo con un peligro externo, pero la angustia frente a él no puede menos que parecernos desmedida. En tercero y último término, la angustia en la histeria y otras formas de neurosis grave, que acompaña a síntomas o bien emerge de manera independiente como ataque o como estado de prolongada permanencia, pero siempre sin que se le descubra fundamento alguno en un peligro exterior. Entonces nos planteamos estas dos preguntas: ¿De qué se tiene miedo en la angustia neurótica? ¿Cómo se compadece esta con la angustia realista ante peligros externos?

Nuestras indagaciones en modo alguno han resultado infructuosas; obtuvimos algunas importantes informaciones. En lo que se refiere a la expectativa angustiada, la experiencia clínica nos ha enseñado un nexo regular con la economía de la libido en la vida sexual. La causa más común de la neurosis de angustia es la excitación frustránea. Se provoca una excitación libidinosa, pero no se satisface, no se aplica; entonces, en remplazo de esta libido desviada de su aplicación emerge el estado de angustia. Hasta me creí autorizado a decir que esta libido insatisfecha se mudaba directamente en angustia. Esta concepción halló un apoyo en ciertas fobias enteramente regulares de los niños pequeños. Muchas de esas fobias nos resultan por completo enigmáticas, pero

otras, como la angustia a la soledad y a personas ajenas, admiten una explicación cierta. La soledad, así como el rostro ajeno, despiertan la añoranza de la madre familiar; el niño no puede gobernar esta excitación libidinosa, no puede mantenerla en suspenso, sino que la muda en angustia. Por tanto, esta angustia infantil no debe imputarse a la angustia realista, sino a la neurótica. Las fobias infantiles y la expectativa angustiada de la neurosis de angustia nos proporcionan dos ejemplos de uno de los modos en que se genera angustia neurótica: por trasmudación directa de la libido. Enseguida tomaremos conocimiento de un segundo mecanismo; se demostrará que no difiere mucho del primero.

De la angustia en la histeria y otras neurosis hacemos responsable, en efecto, al proceso de la represión. Creemos poder describirlo de manera más completa que antes si mantenemos separado el destino de la representación por reprimir del destino del monto de libido adherido a ella. Es la representación la que experimenta la represión y llegado el caso es desfigurada hasta que se vuelve irreconocible; pero su monto de afecto es mudado comúnmente en angustia y, por cierto, sin que importe su naturaleza ni que se trate de agresión o de amor. Ahora bien, no entraña ninguna diferencia esencial la razón por la cual un monto de afecto se haya vuelto inaplicable: por endeblez infantil del yo, como en las fobias de los niños; a consecuencia de procesos somáticos en la vida sexual, como en la neurosis de angustia, o por represión, como en la histeria. Así pues, estos dos mecanismos de la génesis de angustia neurótica en verdad coinciden.

En el curso de estas indagaciones nos llamó la atención un vínculo en extremo significativo entre desarrollo de angustia y formación de síntoma, a saber, que ambos se subrogan y relevan entre sí. El agorafóbico, por ejemplo, inicia su historia patológica con un ataque de angustia en la calle. Este se repetiría toda vez que anduviera de nuevo por la calle. Ahora crea el síntoma de la angustia a andar por la calle, que también podría llamarse una inhibición, una limitación funcional del yo, y por esa vía se ahorra el ataque de angustia. Lo inverso se ve si uno se inmiscuye en la formación de síntoma, como es posible, por ejemplo, en las acciones obsesivas. Si se impide al enfermo realizar su ceremonial de lavado, cae en un estado de angustia difícil de soportar, del cual, evidentemente, su síntoma lo protegía. Y por cierto parece que el desarrollo de angustia fuera lo primero, y la formación de síntoma lo posterior, como si

los síntomas fueran creados para evitar el estallido del estado de angustia. Con esto armoniza también el que las primeras neurosis de la infancia sean fobias, estados en que se discierne con mucha nitidez el modo en que un desarrollo inicial de angustia es relevado por la posterior formación de síntoma: se tiene la impresión de que a partir de estos vínculos se hallará el mejor acceso a la comprensión de la angustia neurótica. Y al mismo tiempo hemos logrado responder la pregunta por aquello a lo cual se tiene miedo en la angustia neurótica, y establecer así la conexión entre angustia realista y neurótica. Aquello a lo cual se tiene miedo es, evidentemente, la propia libido. La diferencia con la situación de la angustia realista reside en dos puntos: que el peligro es interno en vez de externo, y que no se discierne concientemente.

En las fobias se puede discernir con mucha nitidez el modo en que este peligro interior se traspone en uno exterior, vale decir, una angustia neurótica se muda en aparente angustia realista. Para simplificar un estado de cosas a menudo muy complejo, supongamos que el agorafóbico por lo general temía las mociones de tentación que le despertaban los encuentros por la calle. En su fobia sobreviene un desplazamiento, y ahora se angustia frente a una situación externa. Es manifiesto que gana con ello, pues cree poder protegerse mejor así. De un peligro externo uno puede salvarse mediante la huida, pero es difícil empresa el intento de huir de un peligro interno.

Como conclusión de mi conferencia de entonces sobre la angustia, yo mismo formulé el juicio de que estos diversos resultados de nuestra indagación, si bien no eran contradictorios entre sí, de algún modo no se compaginaban. La angustia es como estado afectivo la reproducción de un antiguo evento peligroso; la angustia está al servicio de la autoconservación y es una señal de un nuevo peligro; se genera a partir de una libido que de algún modo se ha vuelto inaplicable; lo hace también a raíz del proceso de la represión; la formación de síntoma la releva, la liga psíquicamente, por así decir; se siente que aquí falta algo que unifique los fragmentos.

Señoras y señores: Esa descomposición de la personalidad anímica en un superyó, un yo y un ello, que les expuse en la conferencia anterior, nos obligó a adoptar también otra orientación en el problema de la angustia. Con la tesis de

que el yo es el único almácigo de la angustia,[2] sólo él puede producirla y sentirla, nos hemos situado en una nueva y sólida posición desde la cual muchas constelaciones cobran un aspecto diferente. Y de hecho no sabríamos qué sentido tendría hablar de una «angustia del ello» o adscribir al superyó la facultad del estado de angustia. En cambio, hemos saludado como una deseada correspondencia el hecho de que las tres principales variedades de angustia —la realista, la neurótica y la de la conciencia moral— puedan ser referidas tan espontáneamente a los tres vasallajes del yo: respecto del mundo exterior, del ello y del superyó [págs. 72-3]. Con esta nueva concepción ha pasado también al primer plano la función de la angustia como señal para indicar una situación de peligro, función que por cierto no desconocíamos antes;[3] ha perdido interés la pregunta por el material con que está hecha la angustia, y los vínculos entre angustia realista y neurótica se han aclarado y simplificado de manera sorprendente. Es digno de señalar, por lo demás, que a los casos de génesis de angustia en apariencia complicados los comprendemos ahora mejor que a los juzgados simples.

En efecto, hemos indagado recientemente el modo en que se genera la angustia en ciertas fobias que incluimos en la histeria de angustia, y escogimos casos en que se trataba de la represión típica de las mociones de deseo provenientes del complejo de Edipo. De acuerdo con nuestra expectativa, habríamos debido hallar que es la investidura libidinosa del objeto-madre la que se muda en angustia a consecuencia de la represión y entonces, en la expresión sintomática, se presenta como anudada al sustituto del padre. No puedo exponerles los diversos pasos de una indagación de esta índole; baste consignar que el sorprendente resultado fue lo contrario de nuestra expectativa. No es la represión la que crea a la angustia, sino que la angustia está primero ahí, ¡es la angustia la que crea a la represión![4] Pero, ¿qué clase

2 [Tesis formulada por primera vez, en términos muy similares, en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 57, y analizada en varios pasajes de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 132, 151, etc. De esta última obra procede la mayor parte de lo que a continuación se dice sobre la angustia.]

3 [En mi «Introducción» a *Inhibición, síntoma y angustia*, *ibid.*, pág. 83, menciono unas cuantas referencias anteriores de Freud a este concepto; entre otros lugares, aparece en la 25ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 359 y 369.]

4 [Cf. el capítulo IV de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 103-4, donde se examinan los casos del pequeño Hans y del «Hombre de los Lobos».]

de angustia será? Sólo la angustia frente a un peligro exterior amenazante, vale decir, una angustia realista. Es cierto que el varoncito siente angustia ante una exigencia de su libido, en este caso ante el amor a su madre; por tanto, es efectivamente un caso de angustia neurótica. Pero ese enamoramiento le aparece como un peligro interno, del que debe sustraerse mediante la renuncia a ese objeto, sólo porque convoca una situación de peligro externo. Y en todos los casos que indagamos obtuvimos idéntico resultado. Confesémoslo llanamente: no esperábamos que el peligro pulsional interno resultara ser una condición y preparación de una situación de peligro objetiva, externa.

Pero todavía no hemos dicho qué es ese peligro real que el niño teme como consecuencia de su enamoramiento de la madre. Es el castigo de la castración, la pérdida de su miembro. Desde luego, objetarán ustedes, ese no es un peligro objetivo. A nuestros varoncitos no se los castra por más que se enamoren de la madre en la fase del complejo de Edipo. Pero no es cosa tan fácil de despachar. Ante todo, no interesa que la castración se ejecute de hecho; lo decisivo es que el peligro amenace de afuera y el niño crea en él. Tiene alguna ocasión para ello, pues en el curso de su fase fálica [cf. pág. 91], en la época de su onanismo temprano, hartas veces se lo amenaza con cortarle el miembro, y alusiones a este castigo acaso encuentren regularmente en él un refuerzo filogenético. Conjeturamos que en las épocas primordiales de la familia humana la castración era consumada de hecho por el padre celoso y cruel sobre sus hijos varones crecidos, y la circuncisión que tan a menudo hallamos entre los primitivos como componente del ritual de virilidad podría ser un resto bien reconocible de ella. Sabemos cuánto nos distanciamos así de la opinión general, pero nos vemos precisados a establecer que la angustia frente a la castración es uno de los motores más frecuentes e intensos de la represión y, con ello, de la formación de neurosis. Análisis de casos en que no por cierto la castración, pero sí la circuncisión, se consumó en el varoncito como terapia o castigo por el onanismo, lo cual no es muy raro en la sociedad anglo-norteamericana, han proporcionado a nuestra convicción su certeza definitiva. Es una gran tentación considerar en detalle en este lugar el complejo de castración, pero nos atendremos a nuestro tema.

La angustia de castración no es, desde luego, el único motivo de la represión; ya no tiene sitio alguno en las mujeres, que por cierto poseen un complejo de castración, pero no pueden tener angustia ninguna de castración. En su

remplazo aparece en las de su sexo la angustia a la pérdida de amor,[5] que puede dilucidarse como una continuación de la angustia del lactante cuando echa de menos a la madre. Ustedes comprenden qué situación de peligro objetivo es indicada por esa angustia. Si la madre está ausente o ha sustraído su amor al hijo, la satisfacción de las necesidades de este ya no es segura, y posiblemente queda expuesto a los más penosos sentimientos de tensión. No rechacen la idea de que estas condiciones de angustia repiten en el fondo la situación de la originaria angustia de nacimiento, que también implicó una separación de la madre. Y aun si siguen una argumentación de Ferenczi [1925], pueden incluir también la angustia de castración en esta serie, pues la pérdida del miembro viril tiene por consecuencia la imposibilidad de una reunificación con la madre o con su sustituto en el acto sexual. Les menciono de pasada que la tan frecuente fantasía de regreso al seno materno es el sustituto de ese deseo de coito.[6] En este punto debería informarles sobre muchísimas cosas interesantes y sorprendentes nexos, pero no puedo salirme de los marcos de una introducción al psicoanálisis; sólo quiero hacerles notar el modo en que aquí las averiguaciones psicológicas avanzan hasta chocar con hechos biológicos.

Otto Rank, a quien el psicoanálisis debe muchas contribuciones hermosas, tiene también el mérito de haber destacado de manera expresa la significación del acto del nacimiento y de la separación de la madre [Rank, 1924]. Es cierto que todos nosotros hallamos imposible aceptar las conclusiones extremas que él extrajo de este factor para la teoría de las neurosis y aun para la terapia analítica. El ya encontró preparado el núcleo de su doctrina, a saber, que *la vivencia de angustia del nacimiento es el arquetipo de* todas las situaciones posteriores de peligro.[7] Si nos atenemos a esto, podremos decir que en verdad a cada edad del desarrollo le corresponde una determinada condición de angustia, y por tanto una situación de peligro, como la adecuada a ella. El peligro del desvalimiento psíquico conviene

[5] [Cf. *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 135.]
[6] [Cf. *ibid.*, pág. 131.]
[7] [Freud la había dado a publicidad en una nota agregada a la segunda edición (1909) de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 403, pero hay motivos para pensar que ya era conocida desde bastante tiempo atrás por sus partidarios en Viena. Véase al respecto mi nota al pie en la 25ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 361-2, *n*. 9. Sus críticas a la teoría del trauma del nacimiento, de Rank, aparecen principalmente en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 128-9 y 141-3.]

al estadio de la temprana inmadurez del yo; el peligro de la pérdida de objeto (de amor), a la heteronomía de la primera infancia; el peligro de la castración, a la fase fálica; y, por último, la angustia ante el superyó, angustia que cobra una posición particular, al período de latencia. A medida que avanza el desarrollo, las antiguas condiciones de angustia tienen que ser abandonadas, pues las situaciones de peligro que les corresponden han sido desvalorizadas por el fortalecimiento del yo. Pero esto ocurre de manera sólo muy incompleta. Son muchos los seres humanos que no pueden superar la angustia ante la pérdida de amor, nunca logran suficiente independencia del amor de otros y en este punto continúan su conducta infantil. La angustia ante el superyó no está normalmente destinada a extinguirse, pues es indispensable en las relaciones sociales como angustia de la conciencia moral, y el individuo sólo en rarísimos casos puede independizarse de la comunidad humana. Por lo demás, algunas de las antiguas situaciones de peligro se las arreglan para pervivir en épocas posteriores modificando oportunamente sus condiciones de angustia. Por ejemplo, el peligro de la castración se conserva bajo la máscara de la fobia a la sífilis. De adulto uno sabe sin duda que la castración ya no se practica como castigo por entregarse a concupiscencias sexuales, pero en cambio se ha experimentado que tal libertad pulsional está amenazada con graves enfermedades. Es evidente que las personas que llamamos neuróticas permanecen infantiles en su conducta hacia el peligro y no han superado condiciones de angustia anticuadas. Lo admitimos como una contribución fáctica a la caracterización de los neuróticos; no resulta tan fácil decir por qué ello es así.

Espero que no hayan perdido el panorama de conjunto y sepan todavía que estamos indagando los vínculos entre angustia y represión. Acerca de ellos, hemos averiguado dos cosas nuevas: la primera, que la angustia crea a la represión, y no a la inversa, como pensábamos; y [la segunda], que una situación pulsional temida se remonta, en el fondo, a una situación de peligro exterior. La siguiente pregunta será: ¿Cómo nos representamos ahora el proceso de una represión bajo el influjo de la angustia? Opino que así: El yo nota que la satisfacción de una exigencia pulsional emergente convocaría una de las bien recordadas situaciones de peligro. Por tanto, esa investidura pulsional debe ser sofocada de algún modo, cancelada, vuelta impotente. Sabemos que el yo desempeña esa tarea cuando es fuerte e incluye en su organización la respectiva moción pulsional. Ahora

bien, el caso de la represión es aquel en que la moción pulsional sigue siendo nativa del ello y el yo se siente endeble. Entonces el yo recurre a una técnica que en el fondo es idéntica a la del pensar normal. El pensar es un obrar tentativo con pequeños volúmenes de investidura, semejante a los desplazamientos de pequeñas figuras sobre el mapa, anteriores a que el general ponga en movimiento sus masas de tropa.[8] El yo anticipa así la satisfacción de la moción pulsional dudosa y le permite reproducir las sensaciones de displacer que corresponden al inicio de la situación de peligro temida. Así se pone en juego el automatismo del principio de placer-displacer, que ahora lleva a cabo la represión de la moción pulsional peligrosa.

«¡Alto ahí —exclamarán ustedes—; no podemos seguir acompañándolo!». Tienen razón; antes que pueda parecerles aceptable debo agregar algo. En primer lugar, la confesión de que he intentado traducir al lenguaje de nuestro pensar normal lo que en realidad tiene que ser un cierto proceso, no conciente ni preconciente, entre montos de energía en un sustrato irrepresentable. Pero esa no es una objeción fuerte, ya que es imposible hacer otra cosa. Más importante es que distingamos con claridad lo que a raíz de esta represión sucede en el yo y lo que sucede en el ello. Acabamos de decir lo que hace el yo. Dirige una investidura tentativa y suscita el automatismo placer-displacer mediante la señal de angustia. Entonces son posibles diversas reacciones o una mezcla de ellas en montos variables. O bien el ataque de angustia se desarrolla plenamente y el yo se retira por completo de la excitación chocante, o bien, en lugar de salirle al encuentro con una investidura tentativa, el yo

[8] [Ya en la conferencia previa (págs. 70-1) se había mencionado este aplazamiento del trabajo de pensamiento como una de las funciones principales del yo. La concepción del pensamiento como una especie de acción experimental en pequeña escala —un elemento esencial del «examen de realidad»— se cuenta entre las más antiguas y fundamentales teorías de Freud, y está íntimamente vinculada a su distinción entre los procesos psíquicos primario y secundario (cf. pág. 69 y *n.* 18). Aparece por primera vez en el «Proyecto de psicología» de 1895 (1950*a*), *AE*, **1**, págs. 373 y sigs., y 424 y sigs. En esa oportunidad el examen es ostensiblemente neurológico, pero se lo retoma en términos de psicología pura en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 588-9. Vuelve a hallárselo en el libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 183, en «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico» (1911*b*), *AE*, **12**, pág. 226, en «Lo inconciente» (1915*e*), *AE*, **14**, págs. 185-6, en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 55-6, y en «La negación» (1925*h*), *AE*, **19**, pág. 256. Finalmente, aparece en el capítulo VIII del *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*), la última obra importante de Freud.]

lo hace con una contrainvestidura, y esta se conjuga con la energía de la moción reprimida para la formación de síntoma o es acogida en el interior del yo como formación reactiva, como refuerzo de determinadas disposiciones, como *alteración permanente.*[9] *Mientras más pueda limitarse el desarrollo de angustia a una mera señal, tanto más recurrirá el yo a las acciones de defensa equivalentes a una ligazón psíquica de lo reprimido, y tanto más se aproximará el proceso a un procesamiento normal, desde luego que sin alcanzarlo.*[10]

De pasada, nos detendremos aquí un instante. Sin duda ustedes ya habrán supuesto por sí mismos que eso difícil de definir que se llama *carácter* es atribuible por entero al yo. Tenemos asido algo de lo que crea a ese carácter. Sobre todo, la incorporación de la anterior instancia parental en calidad de superyó, sin duda el fragmento más importante y decisivo; luego, las identificaciones con ambos progenitores de la época posterior, y con otras personas influyentes, al igual que similares identificaciones como precipitados de vínculos de objeto resignados. Agreguemos ahora, como un complemento que nunca falta a la formación del carácter, las formaciones reactivas que el yo adquiere primero en sus represiones y, más tarde, con medios más normales, a raíz de los rechazos de mociones pulsionales indeseadas.[11]

Ahora retrocedamos y volvámonos al ello. No es tan fácil ya colegir lo que a raíz de la represión le ha pasado a la moción pulsional combatida. Nuestro interés principal es saber qué acontece con la energía, con la carga libidinosa de esa excitación: ¿cómo será aplicada? Recuerdan que antes supo-

9 [La idea de una alteración del yo como resultado de una contrainvestidura ya se encuentra en algunos de los primeros escritos de Freud; por ejemplo, en su segundo trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1896*b*), *AE*, **3**, pág. 184. Más recientemente, la había tratado en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 147-148, y volvería a examinarla en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *AE*, **23**, págs. 223 y 237-42.]

10 [El concepto de «procesamiento» como método normal de tramitar los sucesos psíquicos desagradables es de antigua data en Freud. Así, en su conferencia «Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos» (1893*b*), *AE*, **3**, pág. 38, decía: «El mecanismo psíquico sano tiene por cierto otros medios para tramitar el afecto de un trauma psíquico [. . .]: el procesamiento asociativo. . .».]

11 [La primera parte de este párrafo se basa en consideraciones efectuadas en *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 30 y sigs.; la segunda, en las efectuadas en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, págs. 147-8. Doy otras referencias a pasajes en que Freud se ocupó del carácter en una nota al pie de «Carácter y erotismo anal» (1908*b*), *AE*, **9**, pág. 158, *n.* 12.]

níamos que justamente ella era mudada en angustia por la represión.[12] Ya no nos atrevemos a sostenerlo; la respuesta, menos osada, será más bien: es probable que su destino no sea el mismo en todos los casos. Es probable que exista una correspondencia íntima entre el proceso que ocurre en cada caso dentro del yo y el que le sobreviene en el ello a la moción reprimida. Esa correspondencia es la que debería llegar a sernos notoria. En efecto, desde que hemos hecho intervenir en la represión al principio de placer-displacer, puesto en movimiento por la señal de angustia, estamos autorizados a modificar nuestras expectativas. Este principio rige de manera irrestricta los procesos en el interior del ello. Podemos concederle que provoca alteraciones muy profundas en la moción pulsional en cuestión. Esperamos, entonces, que la represión conlleve muy diversos resultados, más o menos vastos. En muchos casos quizá la moción pulsional reprimida retenga su investidura libidinal, persista inmutada en el ello, si bien bajo la presión permanente del yo. Otras veces parece sobrevenirle una destrucción completa, tras la cual su libido es conducida de manera definitiva por otras vías. Sostuve que eso ocurría en la tramitación normal del complejo de Edipo, el cual, entonces, en ese caso deseable no es simplemente reprimido, sino destruido dentro del ello.[13] Además, la experiencia clínica nos ha enseñado que en muchos casos se produce, en vez del habitual resultado de la represión, una degradación libidinal, una regresión de la organización libidinal a un estadio anterior. Desde luego, esto sólo puede ocurrir dentro del ello, y cuando acontece es bajo el influjo del mismo conflicto que fue iniciado por la señal de angustia. La neurosis obsesiva, en que cooperan regresión libidinal y represión, proporciona el ejemplo más llamativo de esta clase.

Señoras y señores: Me temo que estos desarrollos les resulten de difícil aprehensión, y ya colegirán que no se los ha expuesto de manera exhaustiva. Lamento tener que provocar el descontento de ustedes. Pero no puedo fijarme otra meta que trasmitirles una impresión sobre la naturaleza de nuestros resultados y las dificultades que ofrece su elaboración completa. Mientras más ahondamos en el estudio de los procesos anímicos, tanto más discernimos su riqueza y su carácter enmarañado. Muchas fórmulas simples que al comienzo nos parecieron justas resultaron luego insuficien-

[12] [Cf. «La represión» (1915*d*), *AE*, **14**, págs. 146 y sigs., y la 25ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 367-8.]
[13] [Cf. «El sepultamiento del complejo de Edipo» (1924*d*), *AE*, **19**, pág. 185.]

tes. No cejaremos en modificarlas y mejorarlas. En la conferencia sobre la teoría del sueño [la primera de esta serie] los conduje a un ámbito donde apenas se produjo algún nuevo descubrimiento en estos quince años; aquí, donde tratamos de la angustia, ustedes lo ven todo arrastrado en un proceso de fluir y de cambio. Sucede que estas cosas nuevas no han sido reelaboradas todavía a fondo, y acaso ello dificulta también su exposición. Tranquilícense; pronto abandonaremos el tema de la angustia. No aseguro que entonces lo habremos despachado a nuestra satisfacción. Espero, sí, que hayamos avanzado un poquito. Y entretanto habremos adquirido toda clase de intelecciones nuevas. Así, ahora mismo el estudio de la angustia nos mueve a agregar otro rasgo a nuestra pintura del yo. Hemos dicho que el yo es endeble frente al ello, es su fiel servidor, se empeña en llevar a cabo sus órdenes, en cumplir sus reclamos. No nos retractaremos de ese enunciado. No obstante, por el otro lado, ese yo es la parte del ello mejor organizada, orientada hacia la realidad. No debemos exagerar demasiado la separación entre ambos, ni sorprendernos de que el yo consiga a su vez influir sobre los procesos del ello. Opino que el yo ejerce ese influjo cuando por medio de la señal de angustia pone en actividad al casi omnipotente principio de placer-displacer. Es verdad que inmediatamente vuelve a mostrar su endeblez, pues mediante el acto de la represión renuncia a un fragmento de su organización, se ve precisado a consentir que la moción pulsional reprimida permanezca sustraída a su influjo de manera duradera.

Y ahora, sólo una puntualización más sobre el problema de la angustia. La angustia neurótica se ha mudado bajo nuestras manos en angustia realista, en angustia ante determinadas situaciones externas de peligro. Pero esto no puede quedar así, tenemos que dar otro paso, que será un paso atrás. Nos preguntamos: ¿Qué es en verdad lo peligroso, lo temido en una de tales situaciones de peligro? Evidentemente, no es el daño de la persona que podría juzgarse objetivo, pues no tiene por qué alcanzar significado alguno en lo psicológico, sino lo que él ocasione en la vida anímica. Por ejemplo, el nacimiento, nuestro arquetipo del estado de angustia, difícilmente pueda ser considerado en sí como un daño, aunque tal vez conlleve tal peligro. Lo esencial en el nacimiento, como en cualquier otra situación de peligro, es que provoque en el vivenciar anímico un estado de excitación de elevada tensión que sea sentido como displacer y del cual uno no pueda enseñorearse por vía de

descarga. Llamemos factor *traumático*[14] a un estado así, en que fracasan los empeños del principio de placer; entonces, a través de la serie angustia neurótica–angustia realista–situación de peligro llegamos a este enunciado simple: lo temido, el asunto de la angustia, es en cada caso la emergencia de un factor traumático que no pueda ser tramitado según la norma del principio de placer. Lo comprendemos enseguida: el hecho de estar dotados del principio de placer no nos pone a salvo de daños objetivos, sino sólo de un daño determinado a nuestra economía psíquica. Del principio de placer a la pulsión de autoconservación hay un gran trecho, falta mucho para que ambos propósitos se superpongan desde el punto de partida. Pero vemos todavía otra cosa, y quizá sea esta la solución que buscamos: que aquí se trata dondequiera del problema de las cantidades relativas. Sólo la magnitud de la suma de excitación convierte a una impresión en factor traumático, paraliza la operación del principio de placer, confiere su significatividad a la situación de peligro. Y si así son las cosas, si ese enigma se zanja mediante un expediente tan sencillo, ¿por qué no podría ser posible que factores traumáticos de esta índole sobrevinieran en la vida anímica sin referencia a las supuestas situaciones de peligro, y entonces a raíz de ellos la angustia no se provocara como señal, sino que naciera como algo nuevo con un fundamento propio? La experiencia clínica nos dice de manera tajante que efectivamente es así. Sólo las represiones más tardías muestran el mecanismo que hemos descrito, en que la angustia es despertada como señal de una situación anterior de peligro; las primeras y originarias nacen directamente a raíz del encuentro del yo con una exigencia libidinal hipertrófica proveniente de factores traumáticos; ellas crean su angustia como algo nuevo, es verdad que según el arquetipo del nacimiento. Acaso lo mismo valga para el desarrollo de angustia que en la neurosis de angustia se produce por daño somático de la función sexual. Ya no afirmaremos que sea la libido misma la que se muda entonces en angustia.[15] Pero no veo objeción alguna a un origen doble de la angustia: en un caso como consecuencia

[14] [Esta expresión, en la que resuena la influencia de Charcot, se remonta a los primeros trabajos de Freud sobre la histeria; véase, por ejemplo, «Las neuropsicosis de defensa» (1894*a*), *AE*, **3**, pág. 51.]

[15] [En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 133, Freud todavía sostenía, siquiera como posibilidad, que en la neurosis de angustia lo que encuentra descarga en el desarrollo de angustia es, precisamente, el excedente de libido no aplicada. Con la presente formulación se abandonan los últimos vestigios de la antigua teoría.]

directa del factor traumático, y en el otro como señal de que amenaza la repetición de un factor así.

Señoras y señores: Ahora los alegrará no tener que escuchar nada más sobre la angustia. Pero de nada les valdrá: lo que sigue no es mejor. Hoy tengo aún el propósito de conducirlos al campo de la teoría de la libido o doctrina de las pulsiones, donde también han surgido muchas cosas nuevas. No quiero decir que hayamos hecho grandes progresos, que les recompensarán a ustedes el trabajo que pudieran tomarse para enterarse de ellos. No; es un campo en el que pugnamos laboriosamente para obtener orientación e intelecciones. Sean ustedes testigos de nuestro empeño. También aquí debo remontarme a muchas de las cosas que ya antes les expuse.

La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad. Ustedes conocen el modo en que el pensamiento popular se maneja con las pulsiones. Supone *tantas, y de tan variadas clases, como necesita:* una pulsión de reconocimiento por los demás, de imitación, de juego, de socialidad, y muchas otras de este tipo. Podría decirse que las toma, espera a que realicen su particular trabajo, y las vuelve a dejar. Desde siempre tuvimos la vislumbre de que tras esas múltiples y pequeñas pulsiones tomadas en préstamo se ocultaba algo serio y poderoso, algo a lo que debíamos acercarnos con precaución. Nuestro primer paso fue bastante modesto. Nos dijimos que probablemente no erraríamos si distinguíamos al comienzo dos pulsiones principales, clases o grupos de ellas, según las dos grandes necesidades: hambre y amor. Por más celo que pongamos en defender la independencia de la psicología frente a cualquier otra ciencia, aquí se está a la zaga del inconmovible hecho biológico de que el individuo vivo sirve a dos propósitos: su propia conservación y la de la especie; ambas parecen independientes entre sí, que nosotros sepamos no han experimentado todavía una derivación común, y en la vida animal presentan a menudo intereses encontrados. En este punto se cultiva en rigor una psicología biológica, se estudian los fenómenos psíquicos concomitantes de procesos biológicos. Como subrogadoras de esta concepción, se introdujeron en el psicoanálisis las «pulsiones yoicas» y las «pulsiones sexuales». Entre las primeras incluimos todo lo

que tiene que ver con la conservación, la afirmación, el engrandecimiento de la persona. A las segundas debimos conferirles la riqueza que exigían la vida sexual infantil y la perversa. Puesto que a raíz de la indagación de las neurosis llegamos a conocer al yo como el poder limitante, represor, y a las aspiraciones sexuales como lo limitado, reprimido, creímos tocar con la mano no sólo la diversidad, sino el conflicto entre ambos grupos de pulsiones. Asunto de nuestro estudio fueron primero sólo las pulsiones sexuales, cuya energía denominamos «libido». En torno de ellas intentamos aclarar nuestras representaciones sobre lo que era una pulsión y lo que podíamos atribuirle. Este es el lugar de la teoría de la libido.

Una pulsión se distingue de un estímulo, pues, en que proviene de fuentes de estímulo situadas en el interior del cuerpo, actúa como una fuerza constante y la persona no puede sustraérsele mediante la huida, como es posible en el caso del estímulo externo. En la pulsión pueden distinguirse fuente, objeto y meta. La fuente es un estado de excitación en lo corporal; la meta, la cancelación de esa excitación, y en el camino que va de la fuente a la meta la pulsión adquiere eficacia psíquica. La representamos como cierto monto de energía que esfuerza en determinada dirección. De este esforzar {*Drängen*} recibe su nombre: pulsión {*Trieb*}. Se habla de pulsiones activas y pasivas; más correctamente debería decirse: metas pulsionales activas y pasivas; también para alcanzar una meta pasiva se requiere un gasto de actividad. La meta puede alcanzarse en el cuerpo propio, pero por regla general se interpone un objeto exterior en que la pulsión logra su meta externa; su meta interna sigue siendo en todos los casos la alteración del cuerpo sentida como satisfacción. No hemos podido aclararnos si la pertenencia a la fuente somática presta a la pulsión una especificidad, ni cuál sería esta. Que mociones pulsionales de una fuente pueden acoplarse a las de otra y compartir su ulterior destino; que en general una satisfacción pulsional puede ser sustituida por otra: he ahí hechos indudables según el testimonio de la experiencia analítica. Pero confesemos que no los comprendemos muy bien. También el vínculo de la pulsión con la meta y el objeto admite variaciones: aquella y este pueden permutarse por otros, siendo empero el vínculo con el objeto el más fácil de aflojar. Distinguimos con el nombre de *sublimación* cierta clase de modificación de la meta y cambio de vía del objeto en la que interviene nuestra valoración social. Además, tenemos razones para distinguir pulsiones *de meta inhibida*, a saber, mociones pulsionales de

fuentes notorias y con meta inequívoca, pero que se detienen en el camino hacia la satisfacción, de suerte que sobrevienen una duradera investidura de objeto y una aspiración continua. De esta clase es, por ejemplo, el vínculo de la ternura, que indudablemente proviene de las fuentes de la necesidad sexual y por regla general renuncia a su satisfacción.[16]

Ven ustedes cuánto de lo que se refiere a las propiedades y destinos de las pulsiones escapa todavía a nuestra comprensión; deberíamos consignar aquí también una diferencia que se aprecia entre pulsiones sexuales y pulsiones de autoconservación y que revestiría extrema significación teórica si valiera para los grupos íntegros. Las pulsiones sexuales nos llaman la atención por su plasticidad, la capacidad de cambiar de vía sus metas; por la facilidad con que admiten subrogaciones, dejándose sustituir una satisfacción pulsional por otra, y por su posible diferimiento, de lo cual las pulsiones de meta inhibida acaban de darnos un buen ejemplo. Tenderíamos a negar estas propiedades a las pulsiones de autoconservación, y a enunciar acerca de ellas que son inflexibles, no admiten diferimiento, son imperativas de manera muy diversa y tienen una relación enteramente distinta tanto con la represión como con la angustia. Sólo que la reflexión más inmediata nos dice que esa posición excepcional no conviene a todas las pulsiones yoicas, sino únicamente al hambre y la sed, y es evidente que ello tiene su base en una particularidad de las fuentes pulsionales. Buena parte del carácter confuso con que se nos presenta todo este cuadro proviene, además, de que no hemos considerado por separado las alteraciones que las mociones pulsionales, originariamente nativas del ello, acaso experimentan bajo el influjo del yo organizado.

Nos movemos sobre terreno más firme cuando pasamos a indagar el modo en que la vida pulsional sirve a la función sexual. Sobre este punto hemos adquirido intelecciones en un todo decisivas, que tampoco son nuevas para ustedes. No es, pues, que se discierna una pulsión sexual que desde el comienzo mismo haga de portadora de la aspiración a la meta de la función sexual, la unión de las dos células genésicas. Antes bien, vemos un gran número de pulsiones parciales, provenientes de diversas partes y regiones del cuerpo, que con bastante independencia recíproca pugnan por alcanzar una satisfacción y la hallan en algo que podemos

16 [Este párrafo reproduce en gran medida lo dicho en «Pulsiones y destinos de pulsión» (1915*c*), *AE*, **14**, págs. 114-20.]

llamar *placer de órgano.*[17] Entre estas *zonas erógenas*, los genitales son la más tardía, y ya no rehusaremos a su placer de órgano el nombre de placer *sexual.* No todas estas mociones que pugnan por alcanzar placer serán acogidas en la organización definitiva de la función sexual. Muchas de ellas serán dejadas de lado por inutilizables, sea mediante represión u otra vía; algunas serán desviadas de su meta en la notable forma ya citada, y aplicadas como refuerzo de otras mociones; otras, aún, se conservan en papeles accesorios, sirven para la ejecución de actos introductorios, para la producción de un placer previo.[18] Ya saben ustedes que en esta larga trayectoria de desarrollo pueden discernirse varias fases de una organización provisional, y conocen también cómo a partir de esta historia de la función sexual se explican sus aberraciones y mutilaciones. Llamamos *oral* a la primera de estas fases *pregenitales* porque, en correspondencia con el modo en que el lactante es alimentado, la zona erógena de la boca domina también lo que es lícito llamar la actividad sexual de este período de la vida. En un segundo estadio esfuerzan hacia adelante los impulsos *sádicos* y los *anales*, por cierto que en conexión con la salida de los dientes, el fortalecimiento de la musculatura y el gobierno sobre las funciones esfinterianas. Justamente acerca de este llamativo estadio del desarrollo hemos averiguado muchas interesantes particularidades [cf. págs. 93-5]. En tercer lugar aparece la fase *fálica*, en que en ambos sexos el miembro viril y su correspondiente en la niña adquieren una significación que ya no puede pasarse por alto.[19] Hemos reservado el nombre de fase *genital* para la organización sexual definitiva que se establece tras la pubertad y en la cual los genitales femeninos hallan por primera vez el reconocimiento que los masculinos habían conseguido mucho antes.

Hasta aquí, todo esto no es más que una descolorida repetición. Y no crean que lo no mencionado esta vez haya perdido vigencia. Hacía falta esa repetición para anudar desde ella el informe sobre los progresos de nuestras intelecciones. Podemos gloriarnos de haber averiguado muchas co-

[17] [Freud se había ocupado con algún detenimiento de esta expresión en la 21ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 295-6; el contenido de esa conferencia coincide en gran medida con la primera parte de este párrafo.]

[18] [Hay un prolongado examen del placer previo en *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 192-3; se hallarán otras referencias en una nota al pie agregada por mí en el libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 131, obra en la cual se toca el tema en varias oportunidades.]

[19] [Cf. «La organización genital infantil» (1923*e*).]

sas nuevas justamente sobre las organizaciones tempranas de la libido, y de haber aprehendido con mayor claridad lo antiguo; les daré al menos algunas muestras de ello. Abraham probó en 1924 que en la fase sádico-anal pueden distinguirse dos estadios. De ellos, en el anterior reinan las tendencias destructivas de aniquilar y perder, y en el posterior, las de guardar y poseer, amistosas hacia los objetos. Por tanto, es en mitad de esta fase cuando emerge por primera vez el miramiento hacia el objeto como precursor de una posterior investidura de amor. Igualmente justificado es suponer una partición semejante también para la primera fase, la oral. En el primer subestadio se trata sólo de la incorporación oral y falta aún toda ambivalencia en el vínculo con el objeto del pecho materno. El segundo estadio, singularizado por la emergencia de la actividad de morder, puede ser designado como *oral-sádico*; muestra por primera vez los fenómenos de la ambivalencia que adquirirán tanta nitidez en la fase siguiente, la sádico-anal. El valor de estos nuevos distingos se evidencia en particular cuando en determinadas neurosis —neurosis obsesiva, melancolía— uno busca los lugares de predisposición dentro del desarrollo libidinal.[20] Traigan ustedes a su memoria lo que tenemos averiguado acerca del nexo entre fijación libidinal, predisposición y regresión.[21]

En general, nuestra actitud hacia las fases de la organización libidinal se ha desplazado un poco. Si antes insistíamos sobre todo en la manera en que cada una de ellas se disipaba ante la que le seguía, ahora nuestra atención se ciñe a los hechos que nos muestran cuánto de aquella fase anterior se ha conservado junto a las configuraciones posteriores y tras ellas, y se ha procurado una subrogación duradera en la economía libidinal y en el carácter de la persona. Todavía más significativos son ciertos estudios que nos han enseñado que muy a menudo ocurren, bajo condiciones patológicas, regresiones a fases anteriores, y que determinadas regresiones son características de determinadas formas de enfermedad.[22] Pero no puedo tratar esto aquí; pertenece a una psicología especial de las neurosis.

Trasposiciones pulsionales y procesos parecidos hemos

[20] [O sea, los momentos del desarrollo libidinal en que una fijación establece una predisposición a una neurosis determinada; cf. «La predisposición a la neurosis obsesiva» (1913*i*). La frase «lugar de predisposición» aparece en el análisis de Schreber (1911*c*), *AE*, **12**, pág. 57.]

[21] [En la 22ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17).]

[22] [Probablemente esta sea una nueva referencia al importante trabajo de Abraham publicado en 1924.]

podido estudiar, en particular, en el erotismo anal, las excitaciones que provienen de las fuentes de la zona erógena anal; nos sorprendió la multiplicidad de empleos a que son aplicadas estas mociones pulsionales. Acaso no resulte fácil emanciparse del menosprecio que en el curso del desarrollo ha afectado justamente a estas zonas. Dejemos por eso que Abraham [1924] nos explique que el ano corresponde embriológicamente a la boca primordial que ha migrado hacia abajo, hasta la extremidad del intestino. Luego nos enteramos de que con la desvalorización de la propia caca, de los excrementos, este interés pulsional de fuente anal traspasa hacia objetos que pueden darse como *regalo.* Y con derecho, pues la caca fue el primer regalo que el lactante pudo hacer, del que se desprendió por amor a su cuidadora. Luego, de manera por entero análoga al cambio de vía del significado en el desarrollo del lenguaje, ese antiguo interés por la caca se traspone en el aprecio por el *oro* {*Gold*} y el *dinero* {*Geld*}, pero también hace su contribución a la investidura afectiva del *hijo* y del *pene.* Según la convicción de todos los niños, que por largo tiempo se atienen a la teoría de la cloaca, el hijo nace como un fragmento de caca del intestino;[23] la defecación es el arquetipo del acto del nacimiento. Pero también el pene tiene su precursor en la columna de heces que llena y estimula la mucosa del tubo intestinal. Cuando el niño, bien a regañadientes, toma noticia de que existen seres humanos que no poseen ese miembro, el pene le aparece como algo separable del cuerpo y lo sitúa en inequívoca analogía con el excremento, que sin duda fue el primer fragmento de corporeidad al que se debió renunciar. Así, una gran cuota de erotismo anal es trasportada a investidura del pene, pero el interés por esta parte del cuerpo tiene, además de esta raíz de erotismo anal, una raíz oral acaso todavía más poderosa, pues tras la suspensión del lactar el pene hereda también algo del pezón del órgano materno.

Es imposible orientarse en las fantasías —las ocurrencias influidas por lo inconciente— y en el lenguaje sintomático del ser humano si no se conocen estos profundos nexos. Caca-dinero-regalo-hijo-pene son tratados aquí como equivalentes y aun subrogados mediante símbolos comunes. No olviden que sólo he podido hacerles comunicaciones muy incompletas. Quizá pueda agregar todavía, de pasada, que también el interés por la vagina, que despierta más tarde, es de

[23] [Véase el ensayo anterior de Freud «Sobre las teorías sexuales infantiles» (1908*c*), *AE*, **9**, págs. 195-6.]

origen anal-erótico. No es asombroso, pues la vagina misma, según una feliz expresión de Lou Andreas-Salomé [1916], ha «tomado terreno en arriendo» al ano;[24] en la vida de los homosexuales, que no han recorrido cierto trecho del desarrollo sexual, es vuelta a subrogar por aquel. En el soñar se escenifica con frecuencia una localidad que antes era un espacio único y ahora es dividida en dos por una pared, o también a la inversa. Lo mentado con ello es siempre la relación de la vagina con el intestino.[25] También podemos estudiar muy bien en la niña cómo normalmente el deseo de poseer un pene, enteramente afemenino, se trasmuda en el deseo de tener un hijo, y luego en el de tener un varón como portador del pene y dador del hijo, de suerte que también aquí se vuelve visible el modo en que un fragmento de un interés anal-erótico en su origen se forja un sitio en la posterior organización genital.[26]

En el curso de esos estudios sobre las fases pregenitales de la libido hemos obtenido también algunas nuevas intelecciones sobre la formación del carácter. Nos llamó la atención un conjunto de propiedades que aparecen reunidas con bastante regularidad: orden, ahorratividad y terquedad; y a partir del análisis de esas personas descubrimos que esas propiedades provienen del consumo y del empleo diverso de su erotismo anal. Hablamos entonces de un *carácter anal* toda vez que hallamos esa llamativa reunión, y ponemos el carácter anal en una cierta oposición con el erotismo anal no elaborado hasta su acabamiento.[27] Un vínculo semejante, quizá todavía más firme, hallamos entre la ambición y el erotismo uretral. Extraemos una notable alusión a ese nexo de la leyenda según la cual Alejandro Magno nació la misma noche en que un cierto Herostrato, por el solo afán de hacerse famoso, prendió fuego al admiradísimo templo de Artemisa en Efeso. Es como si los antiguos no hubieran desconocido la existencia de ese nexo. Ya saben ustedes cuánto

24 [Freud hizo una síntesis del artículo de Lou Andreas-Salomé en una nota agregada en 1920 al segundo de los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 170.]

25 [Este ejemplo fue incorporado en 1919 a *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 360.]

26 [Los dos últimos párrafos derivan en su mayoría de «Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal» (1917*c*), aunque aquí se añaden algunos elementos. Freud ya había aludido a este tema en la 20ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 287-8.]

27 [En realidad, estos vínculos fueron señalados en un trabajo muy anterior, «Carácter y erotismo anal» (1908*b*).]

tiene que ver el orinar con el fuego y su extinción.[28] Desde luego, esperamos que también otras propiedades de carácter sobrevengan de manera semejante como precipitados o formaciones reactivas de determinadas formaciones libidinosas pregenitales, mas todavía no podemos demostrarlo.

Pero ya es tiempo de que vuelva atrás tanto en la historia como en el tema, y retome los problemas más generales de la vida pulsional. Nuestra teoría de la libido tuvo por base, al comienzo, la oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales. Cuando más tarde empezamos a estudiar mejor al yo como tal, y asimos el punto de vista del narcisismo, ese distingo perdió el suelo en que se asentaba. En casos raros puede discernirse que el yo se toma a sí mismo por objeto, se comporta como si estuviera enamorado de sí mismo. De ahí el *narcisismo*, extraído de la leyenda griega. Pero esa no es sino una exageración extrema de un estado de cosas normal. Se llega a comprender que el yo es siempre el principal reservorio de la libido; de él parten las investiduras libidinosas de los objetos, y a él regresan, mientras la parte mayor de esa libido permanece de manera continua dentro del yo.[29] Por tanto, sin cesar se trasmuda libido yoica en libido de objeto, y libido de objeto en libido yoica. Pero entonces ellas no pueden ser de diferente naturaleza, no tiene ningún sentido separar la energía de una y otra, y es posible abandonar la designación «libido» o usarla como equivalente de energía psíquica en general.

No permanecimos largo tiempo en ese estadio del problema. La vislumbre de una relación de oposición dentro de la vida pulsional pronto se procuró otra expresión, todavía más neta. Pero no querría deducir ante ustedes esta novedad de la doctrina de las pulsiones; también ella descansa esencialmente en consideraciones biológicas; se la presentaré como producto acabado. Suponemos que existen dos clases de pulsiones de diferente naturaleza: las pulsiones sexuales entendidas en el sentido más lato —el *Eros*, si prefieren esta denominación— y las pulsiones de *agresión*, cuya meta es la destrucción. Escuchándolo así, es difícil

28 [A este tema dedicó Freud su trabajo «Sobre la conquista del fuego» (1932*a*), *infra*, págs. 169 y sigs.; en mi «Nota introductoria» respectiva se hallará una lista de otras remisiones.]

29 [Véase, empero, lo afirmado *supra*, pág. 72: «Las investiduras de objeto parten de las exigencias pulsionales del ello»; cf. también *infra*, pág. 97, la referencia a la combinación de yo y ello en lo tocante a la pulsión de destrucción. Este asunto se examina con detalle en mi «Apéndice B» a *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, págs. 63 y sigs.]

que ustedes lo consideren una novedad; parece un intento de trasfiguración teórica de la oposición trivial entre amar y odiar, que acaso coincida con aquella otra polaridad de atracción y repulsión que la física supone para el mundo inorgánico. Pero lo notable es que esa formulación fue sentida por muchos como una innovación, y por cierto harto indeseable, que debía ser eliminada lo más pronto posible. Supongo que en esa desautorización se impone un fuerte factor afectivo. ¿Por qué nosotros mismos tardamos tanto antes de decidirnos a reconocer una pulsión de agresión, por qué vacilamos en utilizar para la teoría unos hechos que eran manifiestos y notorios para todo el mundo? Probablemente se tropezara con menor resistencia si se quisiera atribuir a los animales una pulsión con esa meta. Pero parece impío incluirla en la constitución humana; contradice demasiadas premisas religiosas y convenciones sociales. No; el hombre tiene que ser por naturaleza bueno o, al menos, manso. Si en ocasiones se muestra brutal, violento, cruel, he ahí unas ofuscaciones pasajeras de su vida afectiva, las más de las veces provocadas, quizá sólo consecuencia de los inadecuados regímenes sociales que él se ha dado hasta el presente.

Por desdicha, lo que la historia nos informa y lo que nosotros mismos hemos vivenciado no nos habla en ese sentido, sino más bien justifica el juicio de que la creencia en la «bondad» de la naturaleza humana es una de esas miserables ilusiones que, según los hombres esperan, embellecerán y aliviarán su vida, cuando en realidad sólo les hacen daño. No necesitamos continuar esta polémica; en efecto, no hemos propiciado el supuesto de una particular pulsión de agresión y destrucción en el ser humano en virtud de las doctrinas de la historia ni de nuestra experiencia en la vida, sino que lo hicimos sobre la base de consideraciones generales a que nos llevó la apreciación de los fenómenos del *sadismo* y del *masoquismo*. Ustedes saben que hablamos de sadismo cuando la satisfacción sexual se anuda a la condición de que el objeto sexual padezca dolores, maltratos y humillaciones, y de masoquismo cuando la necesidad consiste en ser uno mismo ese objeto maltratado. Saben también que cierto ingrediente de ambas aspiraciones es acogido en la relación sexual normal, y que las designamos como perversiones cuando refrenan a las otras metas sexuales y las remplazan por sus propias metas.[30] Por

[30] [Cf. sobre esto la 20ª y la 21ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, esp. págs. 293-5.]

otra parte, difícilmente se les escape que el sadismo mantiene un nexo más íntimo con la masculinidad, y el masoquismo con la feminidad, como si existiera aquí un secreto parentesco, si bien debo decirles enseguida que no hemos avanzado por este camino. Ambos, sadismo y masoquismo, son fenómenos harto enigmáticos para la teoría de la libido, y muy en particular el masoquismo; además, todo es como debe ser si lo que constituyó la piedra del escándalo para una teoría está destinado a proporcionar la piedra angular de la teoría que la sustituya.

Creemos, pues, que en el sadismo y el masoquismo nos las habemos con dos destacados ejemplos de la mezcla entre ambas clases de pulsión, del Eros con la agresión, y ahora adoptamos el supuesto de que ese nexo es paradigmático, de que todas las mociones pulsionales que podemos estudiar consisten en tales mezclas o aleaciones de las dos variedades de pulsión, desde luego que en las más diversas proporciones. Entonces, las pulsiones eróticas introducirían en la mezcla la diversidad de sus metas sexuales, en tanto que las otras sólo consentirían aminoramientos y matices de su monocorde tendencia. Mediante ese supuesto nos hemos abierto la perspectiva hacia indagaciones que algún día pueden alcanzar gran significación para la inteligencia de procesos patológicos. En efecto, las mezclas pueden también descomponerse, y a tales desmezclas de pulsiones es lícito atribuir las más serias consecuencias para la función. Pero estos puntos de vista son todavía demasiado nuevos; nadie ha intentado hasta hoy aplicarlos en su trabajo.[31]

Retrocedamos hasta el problema particular que nos plantea el masoquismo. Prescindamos por el momento de sus componentes eróticos; entonces nos atestigua la existencia de una aspiración que tiene por meta la destrucción de sí. Si respecto de la pulsión de destrucción también es válido que el yo —pero más bien pensamos aquí en el ello, en la persona total [cf. pág. 95, *n.* 29]— incluye originariamente dentro de sí todas las mociones pulsionales, obtenemos la concepción de que el masoquismo es más antiguo que el sadismo, y este es la pulsión de destrucción vuelta hacia afuera, que así cobra el carácter de la agresión. Algún tanto de la pulsión de destrucción originaria puede permanecer todavía en el interior; parece que sólo podemos percibirla de manera patente bajo estas dos condiciones: que se haya conectado con pulsiones eróticas para formar el masoquismo o que se vuelva hacia el mundo exterior como

[31] [Cf. el capítulo IV de *El yo y el ello* (1923*b*).]

agresión —con un mayor o menor suplemento erótico—. En este punto se nos impone el valor de la posibilidad de que la agresión no pueda hallar satisfacción en el mundo exterior por chocar con impedimentos reales. Si tal sucede, acaso vuelva atrás y multiplique la escala de la autodestrucción que reina en lo interior. Averiguaremos que efectivamente es lo que acontece, y que ese proceso reviste suma importancia. Una agresión impedida parece implicar grave daño; las cosas se presentan de hecho como si debiéramos destruir a otras personas o cosas para no destruirnos a nosotros mismos, para ponernos a salvo de la tendencia a la autodestrucción. ¡Triste revelación, sin duda, para el moralista!

Pero el moralista se consolará todavía por largo tiempo con el carácter improbable de nuestras especulaciones. ¡Rara pulsión esa que se dedicaría a destruir su propia morada orgánica! Sin duda los poetas hablan de tales cosas, pero los poetas son irresponsables, gozan del privilegio de la licencia poética. Es verdad que representaciones parecidas tampoco son ajenas a la fisiología. Por ejemplo: la mucosa gástrica que se digiere a sí misma. Sin embargo, debe concederse que nuestra pulsión de autodestrucción necesita de un basamento más amplio. Es cierto que no puede aventurarse un supuesto de tamaño alcance por el mero hecho de que unos pobres locos hayan anudado su satisfacción sexual a una rara condición. Creo que un estudio profundizado de las pulsiones nos proporcionará lo que nos hace falta. Las pulsiones no rigen sólo la vida anímica, sino también la vegetativa, y estas pulsiones orgánicas muestran un rasgo que merece nuestro mayor interés (que se trate de un carácter universal de las pulsiones, es algo que sólo más tarde podremos juzgar): se revelan como unos afanes por reproducir un estado anterior. Cabe suponer que en el momento mismo en que uno de esos estados, ya alcanzado, sufre una perturbación, nace una pulsión a recrearlo y produce fenómenos que podemos designar como *compulsión de repetición*. Así, la embriología es toda ella compulsión de repetición; por un vasto ámbito del reino animal se extiende una capacidad para formar de nuevo órganos perdidos, y la pulsión de sanar a la cual debemos nuestras curaciones —unida a nuestros auxilios terapéuticos— quizá sea el resto de esta facultad desarrollada de manera tan grandiosa en los animales inferiores. Las migraciones de los peces para el desove, acaso también las periódicas migraciones de los pájaros, y posiblemente todo lo que en los animales designamos como exteriorización del instinto, se producen bajo el imperio de la compulsión de repetición, que expresa la *naturaleza conser-*

vadora de las pulsiones. Tampoco en el ámbito del alma nos hace falta buscar mucho tiempo sus exteriorizaciones. Nos ha llamado la atención que las vivencias olvidadas y reprimidas de la primera infancia se reproduzcan en el curso del trabajo analítico en sueños y reacciones, en particular las de la trasferencia, y ello no obstante que su despertar contraríe el interés del principio de placer [cf. págs. 26-8]; y nos hemos dado la explicación de que en estos casos una compulsión de repetición se impone incluso más allá del principio de placer. También fuera del análisis es posible observar algo semejante. Hay personas que durante su vida repiten sin enmienda siempre las mismas reacciones en su perjuicio, o que parecen perseguidas por un destino implacable, cuando una indagación más atenta enseña que en verdad son ellas mismas quienes sin saberlo se deparan ese destino. En tales casos adscribimos a la compulsión de repetición el carácter de lo *demoníaco*.

Ahora bien, ¿en qué contribuirá este rasgo conservador de las pulsiones para entender nuestra autodestrucción? ¿Qué estado anterior querría reproducir una pulsión como esta? La respuesta no es muy distante y abre vastas perspectivas. Si es cierto que alguna vez la vida surgió de la materia inanimada —en una época inimaginable y de un modo irrepresentable—, tiene que haber nacido en ese momento, de acuerdo con nuestra premisa, una pulsión que quisiera volver a cancelarla, reproducir el estado inorgánico. Y si ahora pasamos a discernir en esa pulsión la autodestrucción que habíamos supuesto, estamos autorizados a concebir esta última como expresión de una *pulsión de muerte* que no puede estar ausente de ningún proceso vital. Entonces las pulsiones en que nosotros creemos se nos separan en estos dos grupos: las eróticas, que quieren aglomerar cada vez más sustancia viva en unidades mayores, y las pulsiones de muerte, que contrarían ese afán y reconducen lo vivo al estado inorgánico. De la acción eficaz conjugada y contraria de ambas surgen los fenómenos de la vida, a que la muerte pone término.

Acaso digan ustedes, encogiéndose de hombros: «Esto no es ciencia de la naturaleza, es filosofía schopenhaueriana». Pero, ¿por qué, señoras y señores, un pensador audaz no podría haber colegido lo que luego una laboriosa y sobria investigación de detalle confirmaría? Además, todo ya se dijo alguna vez, y muchos dijeron cosas semejantes antes de Schopenhauer. Y por otra parte, lo que decimos ni siquiera es en verdad lo que afirma Schopenhauer. No aseveramos que la muerte sea la meta única de la vida; no

dejamos de ver, junto a la muerte, la vida. Admitimos dos pulsiones básicas, y dejamos a cada una su propia meta. Averiguar cómo se mezclan ambas en el proceso vital, cómo la pulsión de muerte es puesta al servicio de los propósitos de Eros, sobre todo en su vuelta hacia afuera en calidad de agresión, he ahí unas tareas reservadas a la investigación futura. No damos un paso más allá del punto en que esa perspectiva se abre ante nosotros. También debemos dejar sin respuesta otros problemas: si el carácter conservador acaso no es propio de todas las pulsiones sin excepción, si también las pulsiones eróticas querrían restaurar un estado anterior toda vez que aspiran a la síntesis de lo vivo en unidades mayores.[32]

Nos hemos distanciado un poco de nuestra base. Con posterioridad, pues, quiero comunicarles cuál fue el punto de partida de estas reflexiones sobre la doctrina de las pulsiones; es el mismo que nos llevó a revisar el vínculo entre el yo y lo inconciente: la impresión, derivada del trabajo analítico, de que el paciente, que ofrece la resistencia, muchísimas veces nada sabe de ella. Y no sólo el hecho de la resistencia le es inconciente; también los motivos de ella. Nos vimos precisados a investigar esos motivos o ese motivo, y lo hallamos, para nuestra sorpresa, en una intensa necesidad de castigo que sólo podíamos clasificar entre los deseos masoquistas. El valor práctico de este descubrimiento no es menor que el teórico, pues esa necesidad de castigo es el peor enemigo de nuestro empeño terapéutico. Se satisface con el padecimiento que la neurosis conlleva, y por eso se aferra a la condición de enfermo. Al parecer, este factor, la necesidad inconciente de castigo, interviene en toda contracción de neurosis. Acerca de esto, producen cabal convicción los casos en que el padecimiento neurótico admite ser relevado por uno de otra índole. Les informaré sobre una de estas experiencias.

Yo había conseguido librar a una señorita mayor del complejo sintomático que durante unos quince años la condenara a una existencia torturada, excluyéndola de toda participación en la vida social. Se sintió entonces sana, y se lanzó a una febril actividad para desarrollar sus no escasos talentos y procurarse una cuota de reconocimiento, de goce

[32] [Este análisis de la compulsión de repetición y de la pulsión de muerte proviene casi enteramente de *Más allá del principio de placer* (1920*g*). Un examen más completo del masoquismo se hallará en «El problema económico del masoquismo» (1924*c*).]

y de éxito. Pero todos sus intentos terminaban del siguiente modo: le hacían saber, y ella misma lo veía, que ya tenía demasiada edad para obtener algo en ese campo. Tras cada uno de esos desenlaces, la recaída en la enfermedad habría sido lo inmediato; pero ella ya no logró volver a producirla. En lugar de ello le ocurrían unos accidentes que la radiaban de la actividad durante un tiempo y la hacían padecer. Por ejemplo, se caía y se torcía un pie o lastimaba una rodilla, o debido a algún menester se dañaba una mano. Tras llamársele la atención sobre lo mucho que ella misma contribuía a esos aparentes percances, cambió por así decir de técnica. En lugar de los accidentes le sobrevinieron, a raíz de las mismas ocasiones, enfermedades leves, catarros, anginas, estados gripales, inflamaciones reumáticas, hasta que por fin todo el espectro se esfumó cuando decidió resignarse.

Creemos que no hay ninguna duda acerca del origen de esta necesidad inconciente de castigo. Se comporta como un fragmento de la conciencia moral, como la continuación de nuestra conciencia moral en lo inconciente; por tanto, ha de tener el mismo origen que esta y corresponder a una porción de agresión interiorizada y asumida por el superyó. Si las palabras armonizaran mejor, para todos los fines prácticos estaría justificado llamarla «sentimiento inconciente de culpa». En cuanto a la teoría, en verdad dudamos sobre si debemos suponer que toda la agresión que regresa desde el mundo exterior es ligada por el superyó y vuelta así contra el yo, o bien que una parte de ella ejercita su actividad muda y ominosa {*unheimlich*} como pulsión de destrucción libre en el yo y el ello. Más probable es una distribución como la indicada en último término, pero no sabemos nada más sobre esto. En la institución primera del superyó, es indudable que para dotación de esa instancia se empleó aquel fragmento de agresión hacia los padres que el niño no pudo descargar hacia afuera a consecuencia de su fijación de amor, así como de las dificultades externas; por eso no necesariamente la severidad del superyó se encontrará en una correspondencia simple con el rigor de la educación [cf. pág. 58]. Es muy posible que a raíz de ocasiones posteriores para sofocar la agresión, la pulsión tome el mismo camino que se le abrió en aquel punto temporal decisivo.

Las personas en quienes es hiperpotente ese sentimiento inconciente de culpa se delatan en el tratamiento analítico por la reacción terapéutica negativa, de tan mal pronóstico.[33]

[33] [Véase la larga nota al pie incluida en el capítulo V de *El yo y el ello* (1923*b*), *AE*, **19**, pág. 51.]

Cuando se les comunica la solución de un síntoma, tras lo cual normalmente debería sobrevenir su desaparición al menos temporaria, lo que con ellas se consigue es, al contrario, un refuerzo momentáneo del síntoma y del padecimiento. A menudo basta con elogiarles su comportamiento en la cura, pronunciar algunas palabras de esperanza en los progresos del análisis, para provocarles un inequívoco empeoramiento de su estado. Los no analistas dirían que les falta la «voluntad de curarse»; de acuerdo con el pensamiento analítico, deben ver ustedes en esa conducta una exteriorización del sentimiento inconciente de culpa, al cual se acomoda bien, justamente, la condición de enfermo con su padecimiento y sus impedimentos. Los problemas desenvueltos a partir del sentimiento inconciente de culpa, sus nexos con la moral, la pedagogía, la criminalidad y el desamparo social, constituyen hoy el campo de trabajo predilecto de los psicoanalistas.[34]

Por un lugar inesperado hemos irrumpido en la plaza pública desde el mundo psíquico subterráneo. No puedo conducirlos más adelante, pero antes de despedirme de ustedes hasta la próxima ocasión he de demorarlos todavía con una ilación de pensamiento. Solemos decir que nuestra cultura se ha edificado a expensas de las aspiraciones sexuales, que son inhibidas por la sociedad, en parte sin duda reprimidas, pero en otra parte utilizadas para nuevas metas. También, y a pesar de todo el orgullo que nos inspiran nuestros logros culturales, hemos confesado que no nos resulta fácil cumplir los requerimientos de esa cultura, sentirnos bien dentro de ella, porque las limitaciones pulsionales que se nos imponen significan para nosotros una gravosa carga psíquica. Pues bien; lo que discernimos acerca de las pulsiones sexuales vale de igual modo, y quizás en mayor medida aún, respecto de las otras, las pulsiones de agresión. Son sobre todo ellas las que dificultan la convivencia humana y amenazan su perduración; que limite su agresión es el primer sacrificio, y acaso el más duro, que la sociedad tiene que pedir al individuo. Hemos averiguado la ingeniosa manera en que se consuma ese domeñamiento del díscolo. La institución del superyó, que atrae hacia sí las peligrosas mociones agresivas, establece por así decir una guarnición militar {*Besatzung*} en los lugares inclinados a la revuelta.

34 [Los principales lugares en que Freud se ocupa del sentimiento de culpa son el capítulo V de *El yo y el ello* (1923*b*), «El problema económico del masoquismo» (1924*c*) y los capítulos VII y VIII de *El malestar en la cultura* (1930*a*).]

Pero, por otra parte, y considerado ello desde el punto de vista puramente psicológico, es preciso confesar que el yo no se siente bien cuando así se lo sacrifica a las necesidades de la sociedad, cuando tiene que someterse a las tendencias destructivas de la agresión que de buena gana habría dirigido contra otros. Es como una continuación, en el campo psíquico, de aquel dilema entre comer y ser comido que domina el mundo orgánico. Por suerte, las pulsiones agresivas nunca están solas, sino siempre ligadas con las eróticas. Estas últimas tienen mucho para mitigar y prevenir en las condiciones de la cultura creada por el hombre.[35]

[35] [Las pulsiones de agresión y destrucción habían sido tratadas con amplitud poco tiempo atrás en *El malestar en la cultura* (1930*a*), especialmente en los capítulos V y VI; en mi «Introducción» a dicha obra (*AE*, **21**, págs. 61-3) hago una reseña de la evolución de las ideas de Freud al respecto.]

33ª conferencia. La feminidad[1]

Señoras y señores: Todo el tiempo en que me preparaba para hablarles luché con una dificultad interior. No me siento seguro de mi buen derecho, por así decir. Es verdad que el psicoanálisis ha cambiado y se ha enriquecido en los últimos quince años de trabajo, pero por eso mismo una introducción al psicoanálisis podría quedar intacta y sin complementos. De continuo me acude la idea de que estas conferencias carecen de justificación. A los analistas les digo demasiado poco, y nada, pero nada, nuevo; en cambio, a ustedes les digo demasiado, y cosas tales para cuya comprensión no están preparados, y no son adecuadas para ustedes. He estado al acecho de cada excusa que se me presentaba, y pretendí justificar cada una de las conferencias con un fundamento diferente. La primera, sobre la teoría del sueño, estaba destinada a volver a situarlos de un golpe en medio de la atmósfera analítica y a mostrarles cuán sólidas han demostrado ser nuestras intuiciones. A abordar la segunda, que marcha por el sendero que lleva desde el sueño hacia el llamado ocultismo, me incitó la oportunidad de decir mi palabra imparcial sobre un campo de trabajo en que hoy combaten entre sí expectativas prejuiciosas y resistencias apasionadas, y tenía derecho a esperar que el juicio de ustedes, educado para la tolerancia en el ejemplo del psicoanálisis, no se rehusaría a acompañarme en esa excursión. La tercera conferencia, sobre la descomposición de la personalidad, les planteó sin duda las más rigurosas exigencias, tan extraño era su contenido; pero yo no podía mantenerles en reserva ese primer esbozo de psicología del yo, y si lo hubiéramos poseído quince años atrás, ya entonces habría debido mencionárselo. Por fin, la última conferencia, que ustedes probablemente sólo pudieron seguir con gran

[1] [Esta conferencia se basa esencialmente en dos trabajos previos de Freud: «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925*j*) y «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), aunque la última parte, que versa sobre la vida adulta de la mujer, incluye material nuevo. Freud volvió a ocuparse del tema en el capítulo VII de su *Esquema del psicoanálisis* (1940*a*).]

trabajo, aportó rectificaciones necesarias, nuevos intentos de solucionar los más importantes enigmas, y si yo hubiera callado sobre eso, mi ensayo de introducirlos {*Einführung*} a ustedes se habría convertido en uno de extraviarlos {*Irreführung*}. Ya ven: cuando uno se pone a disculparse, termina por afirmar que todo era inevitable, todo era fatal. Me avengo a ello; les ruego que lo hagan también.

En cuanto a la conferencia de hoy, no debiera tener cabida en una introducción, pero acaso les sirva como muestra de un trabajo analítico de detalle, y puedo decir dos cosas para recomendarla. No ofrece nada más que hechos observados, casi sin añadido de especulación, y se ocupa de un tema que posee títulos para atraer el interés de ustedes como difícilmente otro los tenga. El enigma de la feminidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos:

«Cabezas con gorros jeroglíficos,
cabezas de turbante, otras de negra birreta,
cabezas con peluca, y millares
de pobres, traspiradas cabezas humanas. . .».[2]

Tampoco ustedes, si son varones, estarán a salvo de tales quebraderos de cabeza; de las mujeres presentes, no se espera que sean tal enigma para sí mismas. Masculino y femenino es la primera diferencia que ustedes hacen cuando se encuentran con otro ser humano, y están habituados a establecerla con resuelta certidumbre. La ciencia anatómica comparte esa certidumbre en un punto, pero no mucho más. Masculino es el producto genésico masculino, el espermatozoide, y su portador; femenino, el óvulo y el organismo que lo alberga. En ambos sexos se han formado órganos que sirven exclusivamente a las funciones genésicas, y es probable que se hayan desarrollado a partir de una misma disposición en dos diferentes configuraciones. Además, los otros órganos, las formas del cuerpo y los tejidos se muestran en ambos influidos por el sexo, pero de manera inconstante y en medida variable; son los llamados «caracteres sexuales secundarios». Luego la ciencia les dice otra cosa que contraría sus expectativas y es probablemente apta para confundir sus sentimientos. Les hace notar que partes del aparato sexual masculino se encuentran también en el cuerpo de la mujer, si bien en un estado de atrofia, y lo mismo es válido para el otro sexo. Ella ve en este hecho el indicio de

2 Heine, *Nordsee* [segundo ciclo, VII, «Fragen»].

una *bisexualidad*,[3] como si el individuo no fuera varón o mujer, sino ambas cosas en cada caso, sólo que más lo uno que lo otro. Entonces se los exhortará a ustedes a familiarizarse con la idea de que la proporción en que lo masculino y lo femenino se mezclan en el individuo sufre oscilaciones muy notables. Pero como, a pesar de ello y prescindiendo de casos rarísimos, en una persona está presente sólo una clase de productos genésicos —óvulos o células de semen—, no podrán ustedes menos que desconcertarse en cuanto al valor decisorio de estos elementos y extraer la conclusión de que aquello que constituye la masculinidad o la feminidad es un carácter desconocido que la anatomía no puede aprehender.

¿Podrá hacerlo la psicología? Estamos habituados a usar «masculino» y «femenino» también como cualidades anímicas, y de igual modo hemos trasferido el punto de vista de la bisexualidad a la vida anímica. Decimos entonces que un ser humano, sea macho o hembra, se comporta en este punto masculina y en estotro femeninamente. Pero pronto verán ustedes que lo hacemos por mera docilidad a la anatomía y a la convención. No es posible dar *ningún* contenido nuevo a los conceptos de masculino y femenino. Ese distingo no es psicológico; cuando ustedes dicen «masculino», por regla general piensan en «activo», y en «pasivo» cuando dicen «femenino». Es cierto que existe una relación así. La célula genésica masculina se mueve activamente, busca a la femenina, y el óvulo permanece inmóvil, aguardando de manera pasiva. Y aun esta conducta de los organismos genésicos elementales es paradigmática para el comportamiento de los individuos en el comercio sexual. El macho persigue a la hembra con el fin de la unión sexual, la apresa y penetra en ella. Pero así habrán reducido ustedes, para la psicología, el carácter de lo masculino al factor de la agresión. Y empezarán a dudar de haber dado con algo esencial si piensan que en muchas clases de animales las hembras son las más fuertes y agresivas, y los machos son activos exclusivamente en el acto de la unión sexual. Tal sucede, por ejemplo, en las arañas. Las funciones de la crianza, que nos parecen por excelencia femeninas, tampoco se asocian entre los animales de una manera regular con el sexo femenino. En especies muy adelantadas en la escala zoológica se obser-

3 [Freud se ocupó de la bisexualidad en la primera edición de sus *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 128-31; una nota al pie de ese pasaje incluye agregados hechos en ediciones posteriores del libro.]

va que los sexos se distribuyen la tarea de la cría, o aun sólo el macho se consagra a ella. También en el campo de la vida sexual humana notarán enseguida cuán insuficiente es hacer corresponder conducta masculina con actividad, y femenina con pasividad. La madre es en todo sentido activa hacia el hijo, y hasta respecto del acto de mamar puede decirse tanto que ella da de mamar al niño cuanto que lo deja mamar de ella. Y mientras más se alejen del ámbito estrictamente sexual, más nítido se les volverá ese error de superposición».[4] Las mujeres pueden desplegar gran actividad en diversas direcciones, y los varones no pueden convivir con sus iguales si no desarrollan un alto grado de docilidad pasiva. Si ahora me adujeran que justamente esos hechos contendrían la prueba de que tanto varones como mujeres son bisexuales en sentido psicológico, yo inferiría que se han decidido de manera tácita a hacer coincidir «activo» con «masculino» y «pasivo» con «femenino». Pero se los desaconsejo. Me parece inadecuado y no aporta ningún discernimiento nuevo.[5]

Podría intentarse caracterizar psicológicamente la feminidad diciendo que consiste en la predilección por metas pasivas. Desde luego, esto no es idéntico a pasividad; puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva. Quizás ocurra que desde el modo de participación de la mujer en la función sexual se difunda a otras esferas de su vida la preferencia por una conducta pasiva y unas aspiraciones de meta pasiva, en extensión variable según el imperio limitado o vasto de ese paradigma que sería su vida sexual. No obstante, debemos cuidarnos de pasar por alto la influencia de las normas sociales, que de igual modo esfuerzan a la mujer hacia situaciones pasivas. Todo esto es todavía muy oscuro. No descuidaremos la existencia de un vínculo particularmente constante entre feminidad y vida pulsional. Su propia constitución le prescribe a la mujer sofocar su agresión, y la sociedad se lo impone; esto favorece que se plasmen en ella intensas mociones masoquistas, susceptibles de ligar eróticamente las tendencias destructivas vueltas hacia adentro. El masoquismo es entonces, como se dice, auténticamente femenino. Pero si, como ocurre

[4] [Esta expresión de Silberer es empleada en la 20ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 278.]

[5] [La dificultad de encontrar un significado psicológico para lo «masculino» y lo «femenino» fue examinada por Freud en una larga nota que agregó en 1915 a los *Tres ensayos* (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 200-1, y nuevamente al comienzo de otra nota, más larga aún, de *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 103.]

con tanta frecuencia, se topan ustedes con el masoquismo en varones, ¿qué otra cosa les resta si no decir que estos varones muestran rasgos femeninos muy nítidos?

Ahora ya están ustedes preparados para que tampoco la psicología resuelva el enigma de la feminidad. Ese esclarecimiento, en efecto, tiene que venir de otro lado, y no se obtendrá hasta que no averigüemos cómo ha nacido, en general, la diferenciación del ser vivo en dos sexos. Nada sabemos sobre eso, a pesar de que la división en dos sexos es un carácter harto llamativo de la vida orgánica, que la separa tajantemente de la naturaleza inanimada. Entretanto, tenemos abundante materia de estudio en los individuos humanos que por la posesión de genitales femeninos se caracterizan como pertenecientes a ese sexo de una manera manifiesta o predominante. Pues bien; el psicoanálisis, por su particular naturaleza, no pretende describir qué es la mujer —una tarea de solución casi imposible para él—, sino indagar cómo deviene, cómo se desarrolla la mujer a partir del niño de disposición bisexual. Algo hemos averiguado sobre esto en los últimos tiempos, merced a la circunstancia de que varias de nuestras distinguidas colegas han comenzado a elaborar esta cuestión en el análisis. La discusión sobre ella cobró particular atractivo en virtud de la diferencia misma entre los sexos; en efecto, cada vez que una comparación parecía resultar desfavorable a su sexo, nuestras damas podían exteriorizar la sospecha de que nosotros, los analistas varones, no habíamos podido superar ciertos prejuicios hondamente arraigados contra la feminidad y lo pagábamos con el carácter parcial de nuestra investigación. Y a nosotros nos resultaba fácil, situándonos en el terreno de la bisexualidad, evitar toda descortesía. No teníamos más que decir: «Eso no es válido para ustedes; son una excepción, más masculinas que femeninas en este punto».

Abordamos la indagación del desarrollo sexual femenino con dos expectativas: la primera, que tampoco en este caso la constitución ha de plegarse sin renuencia a la función; la segunda, que los cambios decisivos ya se habrán encaminado o consumado antes de la pubertad. Ambas se confirman pronto. Además, una comparación con las constelaciones estudiadas en el varón nos dice que el desarrollo de la niña pequeña hasta la mujer normal es más difícil y complicado, pues incluye dos tareas adicionales que no tienen correlato alguno en el desarrollo del varón. Persigamos los paralelismos desde el comienzo. Por supuesto, ya el material mismo

difiere entre el varón y la niña; no hace falta ningún psicoanálisis para comprobarlo. La diferencia en la conformación de los genitales es acompañada por otras desemejanzas corporales demasiado conocidas para que sea preciso mencionarlas. También surgen diferencias en la disposición pulsional, que permiten vislumbrar la posterior naturaleza de la mujer. La niña pequeña es por regla general menos agresiva y porfiada, se basta menos a sí misma, parece tener más necesidad de que se le demuestre ternura, y por eso ser más dependiente y dócil. El hecho de que se la pueda educar con mayor facilidad y rapidez para el gobierno de las excreciones no es, probablemente, sino la consecuencia de aquella docilidad; en efecto, la orina y las heces son los primeros regalos que el niño hace a las personas que lo cuidan [cf. pág. 93], y su gobierno es la primera concesión que puede arrancarse a la vida pulsional infantil. También se recibe la impresión de que la niña pequeña es más inteligente y viva que el varoncito de la misma edad, que se muestra más solícita hacia el mundo exterior, y que sus investiduras de objeto poseen mayor intensidad que las de aquel. No sé si este adelanto en el desarrollo se ha comprobado mediante observaciones exactas, pero lo cierto es que no puede atribuirse a la niña un retraso intelectual. Sin embargo, esas diferencias entre los sexos no cuentan mucho, pueden ser contrarrestadas por variaciones individuales. Para nuestros propósitos inmediatos podemos dejarlas de lado.

Los dos sexos parecen recorrer de igual modo las primeras fases del desarrollo libidinal. Habría podido esperarse que ya en la fase sádico-anal se exteriorizara en la niña pequeña un rezago de la agresión, pero no es así. El análisis del juego infantil ha mostrado a nuestras analistas mujeres que los impulsos agresivos de las niñas no dejan nada que desear en materia de diversidad y violencia. Con el ingreso en la fase fálica, las diferencias entre los sexos retroceden en toda la línea ante las concordancias. Ahora tenemos que admitir que la niña pequeña es como un pequeño varón. Según es sabido, esta fase se singulariza en el varoncito por el hecho de que sabe procurarse sensaciones placenteras de su pequeño pene, y conjuga el estado de excitación de este con sus representaciones de comercio sexual. Lo propio hace la niña con su clítoris, aún más pequeño. Parece que en ella todos los actos onanistas tuvieran por teatro este equivalente del pene, y que la vagina, genuinamente femenina, fuera todavía algo no descubierto para ambos sexos. Es cierto que algunas voces aisladas informan acerca de sensaciones vaginales prematuras, pero no parece fácil distinguirlas de sensaciones en

el ano o el vestíbulo; en ningún caso pueden desempeñar gran papel. Ello nos autoriza a establecer que en la fase fálica de la niña el clítoris es la zona erógena rectora. Pero no está destinada a seguir siéndolo; con la vuelta hacia la feminidad el clítoris debe ceder en todo o en parte a la vagina su sensibilidad y con ella su valor, y esta sería una de las dos tareas que el desarrollo de la mujer tiene que solucionar, mientras que el varón, con más suerte, no necesita sino continuar en la época de su madurez sexual lo que ya había ensayado durante su temprano florecimiento sexual.

Hemos de volver luego sobre el papel del clítoris; consideremos ahora la segunda tarea que gravita sobre el desarrollo de la niña. El primer objeto de amor del varoncito es la madre, quien lo sigue siendo también en la formación del complejo de Edipo y, en el fondo, durante toda la vida. También para la niña tiene que ser la madre —y las figuras del ama y la niñera, que se fusionan con ella— el primer objeto; en efecto, las primeras investiduras de objeto se producen por apuntalamiento en la satisfacción de las grandes y simples necesidades vitales,[6] y las circunstancias de la crianza son las mismas para los dos sexos. Ahora bien, en la situación edípica es el padre quien ha devenido objeto de amor para la niña, y esperamos que en un desarrollo de curso normal esta encuentre, desde el objeto-padre, el camino hacia la elección definitiva de objeto. Por lo tanto, con la alternancia de los períodos la niña debe trocar zona erógena y objeto, mientras que el varoncito retiene ambos. Así nace el problema de averiguar cómo ocurre esto y, en particular, cómo pasa la niña de la madre a la ligazón con el padre o, con otras palabras, de su fase masculina a la femenina, que es su destino biológico.

En este punto conseguiríamos una solución ideal por su simplicidad si estuviéramos autorizados a suponer que a partir de determinada edad rige el influjo elemental de la atracción recíproca entre los sexos, que esforzaría a la mujercita hacia el varón, mientras que la misma ley permitiría al varoncito perseverar en la madre. Y aun cabría conjeturar que los niños siguen en esto las señales que les imparte la predilección sexual de sus progenitores. Pero no nos será deparada una tan fácil solución; ni siquiera sabemos si nos es lícito creer en serio en ese misterioso poder, ya no susceptible de descomposición analítica, que tanto entusiasma a los poetas. Laboriosas indagaciones nos han proporcionado una infor-

6 [Cf. la 21ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 299-300.]

mación de tipo muy diverso, para la cual al menos es fácil procurarse el material. Es esta: ustedes saben que es muy grande el número de mujeres que hasta épocas tardías permanecen en la dependencia tierna respecto del objeto-padre, y aun del padre real. En tales mujeres de intensa y duradera ligazón-padre hemos hecho sorprendentes comprobaciones. Sabíamos, desde luego, que había existido un estadio previo de ligazón-madre, pero no sabíamos que pudiera poseer un contenido tan rico, durar tanto tiempo, dejar como secuela tantas ocasiones para fijaciones y predisposiciones. Durante ese período el padre es sólo un fastidioso rival; en muchos casos la ligazón-madre dura hasta pasado el cuarto año. Casi todo lo que más tarde hallamos en el vínculo con el padre preexistió en ella, y fue trasferido de ahí al padre. En suma, llegamos al convencimiento de que no se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la *ligazón-madre preedípica.*

Ahora querremos saber cuáles son los vínculos libidinosos de la niña con la madre. He aquí la respuesta: son muy diversos. Puesto que atraviesan por las tres fases de la sexualidad infantil, cobran los caracteres de cada una de ellas, se expresan mediante deseos orales, sádico-anales y fálicos. Esos deseos subrogan tanto mociones activas como pasivas; si se los refiere —cosa que debe evitarse en lo posible— a la diferenciación entre los sexos, cuya emergencia es posterior, se los puede llamar masculinos y femeninos. Además, son por completo ambivalentes, tanto de naturaleza tierna como hostil-agresiva. Estos últimos suelen salir a la luz únicamente después que han sido mudados en representaciones de angustia. No siempre es fácil pesquisar la formulación de estos tempranos deseos sexuales; el que se expresa con mayor nitidez es el de hacerle un hijo a la madre, así como su correspondiente, el de parirle un hijo, ambos pertenecientes al período fálico, bastante extraños, pero comprobados fuera de duda por la observación analítica. El atractivo de estas indagaciones reside en los sorprendentes descubrimientos que nos proporcionan. Por ejemplo, ya en este período preedípico se descubre, referida a la madre, la angustia de ser asesinado o envenenado, que más tarde puede constituir el núcleo de una paranoia. O este otro caso: Recuerdan ustedes un interesante episodio de la historia de la investigación analítica que me hizo pasar muchas horas penosas. En la época en que el principal interés se dirigía al descubrimiento de traumas sexuales infantiles, casi todas mis pacientes mujeres me referían que habían sido seducidas por su padre. Al fin tuve que llegar

a la intelección de que esos informes eran falsos, y así comprendí que los síntomas histéricos derivan de fantasías, no de episodios reales. Sólo más tarde pude discernir en esta fantasía de la seducción por el padre la expresión del complejo de Edipo típico en la mujer. Y ahora reencontramos la fantasía de seducción en la prehistoria preedípica de la niña, pero la seductora es por lo general la madre. Empero, aquí la fantasía toca el terreno de la realidad, pues fue efectivamente la madre quien a raíz de los menesteres del cuidado corporal provocó sensaciones placenteras en los genitales, y acaso hasta las despertó por vez primera.[7]

No dudo de que estarán prestos a sospechar que es recargada esta pintura de la riqueza y la intensidad de los vínculos sexuales de la niña pequeña con su madre. Cada quien tiene oportunidad de ver niñas pequeñas y no les nota nada parecido. Pero la objeción no es válida; es posible ver en los niños hartas cosas si se sabe observarlos, y, además, reparen ustedes en lo poco que el niño puede expresar o aun comunicar sobre sus deseos sexuales. No hacemos entonces sino valernos de un buen derecho si estudiamos con posterioridad los residuos y consecuencias de ese universo de sentimientos en personas en quienes esos procesos de desarrollo han alcanzado una plasmación particularmente nítida o hasta hipertrófica. En efecto, la patología nos ha prestado siempre el servicio de darnos a conocer por aislamiento y exageración constelaciones que en la normalidad habrían

[7] [En sus antiguas consideraciones sobre la etiología de la histeria, Freud había mencionado a menudo la seducción por parte de personas adultas como una de sus causas más comunes; véase, por ejemplo, el segundo trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1896*b*), *AE*, **3**, pág. 165, y «La etiología de la histeria» (1896*c*), *AE*, **3**, págs. 206-7. Sin embargo, en ninguna de esas tempranas publicaciones inculpó específicamente al padre de la niña. Más aún, en unas notas escritas en 1924 destinadas a la reedición de los *Estudios sobre la histeria* (1895*d*) en los *Gesammelte Schriften*, admitió haber suprimido en dos pasajes la adjudicación de la responsabilidad al padre (cf. *AE*, **2**, págs. 149, *n*. 5 y 183, *n*. 14). Lo puso bien en claro ya en la carta a Fliess del 21 de setiembre de 1897 (Freud, 1950*a*, Carta 69), *AE*, **1**, pág. 301, donde expresó por vez primera su descrédito de las historias que le narraban sus pacientes. Admitió públicamente su error varios años más tarde, en los *Tres ensayos* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 173; a esto habría de seguirle una reseña mucho más completa de su postura en «Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis» (1906*a*), *AE*, **7**, págs. 265-7. Posteriormente hizo referencia en dos oportunidades a los efectos que sobre él tuvo el descubrimiento de este error: en «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914*d*), *AE*, **14**, pág. 17, y en la *Presentación autobiográfica* (1925*d*), *AE*, **20**, págs. 32-3. El ulterior hallazgo descrito en el presente párrafo ya había sido mencionado en «Sobre la sexualidad femenina» (1931*b*), *AE*, **21**, pág. 239.]

permanecido ocultas. Y como nuestras indagaciones en modo alguno se realizaron en personas que padecieran una anormalidad grave, yo creo que estamos autorizados a considerar fidedignos sus resultados.

Dirijamos ahora nuestro interés a este problema preciso: ¿A raíz de qué, pues, se va a pique {se va al fundamento} esta potente ligazón-madre de la niña? Sabemos que ese es su destino habitual: está destinada a dejar sitio a la ligazón-padre. Tropezamos entonces con un hecho que nos indica el camino a seguir. En este paso del desarrollo no se trata de un simple cambio de vía del objeto. El extrañamiento respecto de la madre se produce bajo el signo de la hostilidad, la ligazón-madre acaba en odio. Ese odio puede ser muy notable y perdurar toda la vida, puede ser cuidadosamente sobrecompensado más tarde; por lo común una parte de él se supera y otra permanece. Sobre esto ejercen fuerte influencia, desde luego, los episodios de años posteriores. Pero limitémonos a estudiarlo en la época de la vuelta hacia el padre y a indagar sus motivaciones. Escuchamos entonces una larga lista de acusaciones y cargos contra la madre, destinados a justificar los sentimientos hostiles del niño; son de muy diverso valor, cuya ponderación no omitiremos. Muchos son racionalizaciones manifiestas; queda a nuestro cargo hallar las fuentes reales de la hostilidad. Ahora he de guiarlos por todos los detalles de una indagación psicoanalítica; espero que esto les interesará mucho.

De esos reproches a la madre, el que se remonta más atrás es el de haber suministrado poca leche al niño, lo cual es explicitado como falta de amor. Ahora bien, en nuestras familias este reproche tiene cierta justificación. A menudo las madres no poseen alimento suficiente para el niño y se limitan a amamantarlo algunos meses, medio año o tres trimestres. Entre pueblos primitivos, los niños son alimentados en el pecho materno hasta los dos o tres años. La figura de la nodriza nutricia se fusiona por lo común con la de la madre; cuando esto no acontece, el reproche se muda en este otro: que la madre despidió demasiado pronto a la nodriza, quien alimentaba al niño con tan buena disposición. Pero cualquiera que haya sido la situación real, es imposible que el reproche del hijo esté justificado tantas veces como se lo encuentra. Parece más bien que el ansia del niño por su primer alimento es lisa y llanamente insaciable, y que nunca se consoló de la pérdida del pecho materno. No me sorprendería nada que el análisis de un primitivo, pese a que este tiene permitido mamar del pecho materno cuando ya puede correr y hablar, sacara a la luz el mismo reproche.

Hasta es probable que la angustia de envenenamiento tenga íntima relación con el destete. Veneno es el alimento que a uno le hace mal. Acaso el niño atribuya sus primeras enfermedades a esa denegación. Es que hace falta ya una buena dosis de adiestramiento intelectual para creer en el azar; el primitivo, el ignorante, y sin duda también el niño, saben indicar una razón para todo lo que sucede. Quizás originariamente fue un motivo en el sentido del animismo. Todavía hoy, en muchos estratos de nuestra población no puede morir nadie sin que se crea que fue asesinado por otro, de preferencia el médico. Y la reacción neurótica regular ante la muerte de una persona allegada es, también, la autoinculpación de que uno mismo ha causado esa muerte.

La próxima acusación a la madre se aviva cuando el siguiente hijo aparece en su cuna. Si es posible, retiene el nexo con la denegación oral. La madre no quiso o no pudo dar más leche al niño porque necesitaba el alimento para el recién llegado. En los casos en que los niños se llevan tan poca diferencia de edad que la segunda gravidez interfiere la lactancia, este reproche cobra por cierto una base real y, asombrosamente, ni siquiera con una diferencia de sólo 11 meses es el niño demasiado joven para percatarse de la situación. Pero el amamantamiento no es lo único que enemista al niño con el indeseado intruso y rival; igual efecto traducen todos los otros signos del cuidado materno. Se siente destronado, despojado, menoscabado en sus derechos, arroja un odio celoso sobre el hermanito y desarrolla hacia la madre infiel una inquina que muy a menudo se expresa en una desagradable alteración de su conducta. Se vuelve acaso «díscolo», irritable, desobediente, e involuciona en sus conquistas sobre el gobierno de las excreciones. Todo esto es sabido desde hace mucho tiempo y se acepta como evidente, pero es raro que nos formemos la representación cabal de la intensidad de esas mociones celosas, de la tenacidad con que permanecen adheridas, así como de la magnitud de su influjo sobre el desarrollo posterior; en particular, porque esos celos reciben continuo alimento en los años siguientes de la niñez, y toda la conmoción se repite con cada nuevo hermanito. No cambia mucho las cosas que el niño siga siendo el preferido de la madre; las exigencias de amor de los niños no tienen medida, exigen exclusividad, no admiten ser compartidas.

Una rica fuente para la hostilidad del niño hacia su madre la proporcionan sus múltiples deseos sexuales, variables de acuerdo con la fase libidinal, y que casi nunca pueden ser satisfechos. La más intensa de estas denegaciones se pro-

duce en el período fálico, cuando la madre prohíbe el quehacer placentero en los genitales —a menudo con duras amenazas y todos los signos del disgusto—, hacia el cual, empero, ella misma había orientado al niño. Uno creería que son motivos suficientes para fundar el extrañamiento de la niña respecto de su madre. Se juzgaría, entonces, que esa discordia se sigue inevitablemente de la naturaleza de la sexualidad infantil, lo desmedido de las exigencias de amor y la imposibilidad de cumplir los deseos sexuales. O se podría pensar que este primer vínculo de amor del niño está condenado al sepultamiento justamente porque es el primero, pues esas tempranas investiduras de objeto son por lo general ambivalentes en alto grado; junto al amor intenso está siempre presente una intensa inclinación agresiva, y cuanto más apasionadamente ame el niño a su objeto, tanto más sensible se volverá para los desengaños y denegaciones de su parte. Al fin, el amor tendrá que sucumbir a la hostilidad acumulada. O bien uno puede desautorizar esa ambivalencia originaria de las investiduras de amor y apuntar que es la particular naturaleza de la relación madre-hijo la que con igual inevitabilidad lleva a la perturbación del amor infantil, pues aun la educación más blanda no puede hacer otra cosa que ejercer compulsión e introducir limitaciones, y cada una de estas intromisiones en su libertad tiene que producir en el niño, como reacción, la inclinación a rebelarse y agredir. Creo que el examen de estas posibilidades podría volverse muy interesante, pero interviene de pronto una objeción que empuja nuestro interés hacia otro rumbo. Todos estos factores —las postergaciones, los desengaños de amor, los celos, la seducción con la prohibición subsiguiente— adquieren sin duda eficacia también en la relación del varoncito con su madre, pero no son capaces de enajenarlo del objeto-madre. Si no hallamos algo que sea específico para la niña y no se presente en el varoncito, o no lo haga de igual modo, no habremos explicado el desenlace de la ligazón-madre en aquella.

Creo que hemos hallado ese factor específico, y por cierto donde esperábamos hallarlo, si bien en forma sorprendente. Donde esperábamos hallarlo, digo, pues reside en el complejo de castración. Y en efecto, la diferencia anatómica [entre los sexos] no puede menos que imprimirse en consecuencias psíquicas. Pero fue una sorpresa enterarse, por los análisis, que la muchacha hace responsable a la madre de su falta de pene y no le perdona ese perjuicio.

Como lo oyen, también a la mujer le atribuimos un complejo de castración. Y con buen fundamento; pero no puede

tener el mismo contenido que en el varón. En este, el complejo de castración nace después que por la visión de unos genitales femeninos se enteró de que el miembro tan estimado por él no es complemento necesario del cuerpo. Entonces se acuerda de las amenazas que se atrajo por ocuparse de su miembro, empieza a prestarles creencia, y a partir de ese momento cae bajo el influjo de la *angustia de castración*, que pasa a ser el más potente motor de su ulterior desarrollo. El complejo de castración de la niña se inicia, asimismo, con la visión de los genitales del otro sexo. Al punto nota la diferencia y —es preciso admitirlo— su significación. Se siente gravemente perjudicada, a menudo expresa que le gustaría «tener también algo así», y entonces cae presa de la *envidia del pene*, que deja huellas imborrables en su desarrollo y en la formación de su carácter, y aun en el caso más favorable no se superará sin un serio gasto psíquico. Que la niña admita el hecho de su falta de pene no quiere decir que se someta sin más a él. Al contrario, se aferra por largo tiempo al deseo de llegar a tener algo así, cree en esa posibilidad hasta una edad inverosímilmente tardía, y aun en épocas en que su saber de la realidad hace mucho desechó por inalcanzable el cumplimiento de ese deseo, el análisis puede demostrar que se ha conservado en lo inconciente y ha retenido una considerable investidura energética. El deseo de obtener al fin el pene anhelado puede prestar todavía su contribución a los motivos que llevan a la mujer madura al análisis, y lo que razonablemente le cabe esperar de este último (p. ej., la aptitud para ejercer un oficio intelectual) es discernible a menudo como una metamorfosis sublimada de ese deseo reprimido.

La importancia de la envidia del pene es indudable. Acaso lo juzguen un ejemplo de injusticia masculina si asevero que envidia y celos desempeñan en la vida anímica de las mujeres un papel todavía mayor que en la de los varones. No es que en estos últimos se encuentren ausentes tales cualidades, ni que en las mujeres no tuvieran otra raíz que la envidia del pene; pero nos inclinamos a atribuir a este último influjo el plus que hay en las mujeres. Sin embargo, en muchos analistas ha surgido la tendencia de rebajar el valor de esa primera oleada de envidia del pene dentro de la fase fálica. A su juicio, lo que de esa actitud se encuentra en la mujer es, en lo esencial, una formación secundaria producida en oportunidad de posteriores conflictos por vía de regresión a aquella moción de la primera infancia. Ahora bien, es este un problema general de la psicología de lo profundo. Respecto de muchas actitudes pulsionales pato-

lógicas —o aun sólo insólitas—, por ejemplo todas las perversiones sexuales, cabe preguntar cuánto de su intensidad debe atribuirse a fijaciones de la primera infancia y cuánto al influjo de vivencias o desarrollos posteriores. Casi siempre se trata ahí de unas series complementarias como las que supusimos en la elucidación de la etiología de las neurosis.[8] Ambos factores participan con proporciones alternas en la causación; una disminución en uno de los lados es compensada por un aumento en el otro. Lo infantil es en todos los casos lo que marca la dirección; no siempre es lo decisivo, pero sí lo es muy a menudo. Justamente en el caso de la envidia del pene yo sustentaría sin vacilar la preeminencia del factor infantil.

El descubrimiento de su castración es un punto de viraje en el desarrollo de la niña. De ahí parten tres orientaciones del desarrollo: una lleva a la inhibición sexual o a la neurosis; la siguiente, a la alteración del carácter en el sentido de un complejo de masculinidad, y la tercera, en fin, a la feminidad normal.

Acerca de las tres hemos averiguado bastante, si bien no todo. El contenido esencial de la primera es que la niña pequeña, que hasta ese momento había vivido como varón, sabía procurarse placer por excitación de su clítoris y relacionaba este quehacer con sus deseos sexuales, con frecuencia activos, referidos a la madre, ve estropearse el goce de su sexualidad fálica por el influjo de la envidia del pene. La comparación con el varón, tanto mejor dotado, es una afrenta a su amor propio; renuncia a la satisfacción masturbatoria en el clítoris, desestima su amor por la madre y entonces no es raro que reprima una buena parte de sus propias aspiraciones sexuales. Es cierto que el extrañamiento respecto de la madre no se produce de un golpe, pues la muchacha al comienzo considera su castración como una desventura personal, sólo poco a poco la extiende a otras personas del sexo femenino y, por último, también a la madre. Su amor se había dirigido a la madre fálica; con el descubrimiento de que la madre es castrada se vuelve posible abandonarla como objeto de amor, de suerte que pasan a prevalecer los motivos de hostilidad que durante largo tiempo se habían ido reuniendo. Vale decir, pues, que por el descubrimiento de la falta del pene la mujer resulta desvalorizada tanto para la niña como para el varoncito, y luego, tal vez, para el hombre.

[8] [Cf. la 22ª y la 23ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 316, 329-30 y 332.]

Todos ustedes saben cuán sorprendente valor etiológico conceden nuestros neuróticos a su onanismo. Lo responsabilizan de todos sus achaques y nos da mucho trabajo hacerles creer que están en un error. Pero en verdad deberíamos concederles que tienen razón, pues el onanismo es el poder ejecutivo de la sexualidad infantil, y a ellos justamente los aqueja el fallido desarrollo de esta última. Ahora bien, los neuróticos casi siempre echan la culpa al onanismo de la pubertad; al de la primera infancia, que es el que en realidad interesa, lo han olvidado las más de las veces. Querría tener algún día la oportunidad de probarles circunstanciadamente la importancia que adquieren todos los detalles fácticos del onanismo temprano para la posterior neurosis o el carácter del individuo: si fue descubierto o no, el modo en que los padres lo combatieron o toleraron, si el niño consiguió sofocarlos por sí mismo. Todo esto deja huellas imperecederas en su desarrollo. Pero más bien me alegra no tener que hacerlo aquí; sería una tarea larga, tediosa, y al final ustedes me pondrían en aprietos porque seguramente me pedirían consejos prácticos acerca de la conducta que uno debe adoptar en calidad de padre o de educador frente al onanismo de los niños pequeños.[9] Pues bien; en el desarrollo de la niña, que estoy presentándoles, tienen un ejemplo en que el propio niño se empeña en librarse del onanismo. Pero no siempre lo consigue. Cuando la envidia del pene ha despertado un fuerte impulso contrario al onanismo clitorídeo y este, empero, no quiere ceder, se entabla una violenta lucha por liberarse; en esa lucha la niña asume ella misma, por así decir, el papel de la madre ahora destituida y expresa todo su descontento con el clítoris inferior en la repulsa a la satisfacción obtenida en él. Muchos años después, cuando el quehacer onanista hace largo tiempo que fue sofocado, se continúa un interés que debemos interpretar como defensa contra una tentación que se sigue temiendo. Se exterioriza en la emergencia de una simpatía hacia personas a quienes se atribuyen dificultades parecidas, entra como motivo del casamiento y hasta puede comandar la elección del marido o del compañero en el amor. En verdad, el modo en que se tramite la masturbación de la primera infancia no es asunto fácil ni indiferente.

Con el abandono de la masturbación clitorídea se renuncia a una porción de actividad. Ahora prevalece la pasivi-

[9] [El examen más completo de este tema por parte de Freud se encuentra en sus «Contribuciones para un debate sobre el onanismo» (1912*f*), *AE*, **12**, págs. 247 y sigs., donde damos otras remisiones.]

dad, la vuelta hacia el padre se consuma predominantemente con ayuda de mociones pulsionales pasivas. Ya lo disciernen ustedes: tal oleada de desarrollo, que remueve la actividad fálica, allana el terreno a la feminidad. Cuando no es mucho lo que a raíz de ello se pierde por represión, esa feminidad puede resultar normal. El deseo con que la niña se vuelve hacia el padre es sin duda, originariamente, el deseo del pene que la madre le ha denegado y ahora espera del padre. Sin embargo, la situación femenina sólo se establece cuando el deseo del pene se sustituye por el deseo del hijo, y entonces, siguiendo una antigua equivalencia simbólica, el hijo aparece en lugar del pene [cf. pág. 93]. No se nos escapa que la niña había deseado un hijo ya antes, en la fase fálica no perturbada; ese era, sin duda alguna, el sentido de su juego con muñecas. Pero ese juego no era propiamente la expresión de su feminidad; servía a la identificación-madre en el propósito de sustituir la pasividad por actividad. Jugaba a la madre, y la muñeca era ella misma; entonces podía hacer con el hijo todo lo que la madre solía hacer con ella. Sólo con aquel punto de arribo del deseo del pene, el hijo-muñeca deviene un hijo del padre y, desde ese momento, la más intensa meta de deseo femenina. Es grande la dicha cuando ese deseo del hijo halla más tarde su cumplimiento en la realidad, y muy especialmente cuando el hijo es un varoncito, que trae consigo el pene anhelado [cf. págs. 123-4]. En la expresión compuesta «un hijo del padre», muy a menudo el acento recae sobre el hijo, y no insiste en el padre. Así, el antiguo deseo masculino de poseer el pene sigue traslucióndose a través de la feminidad consumada. Pero quizá debiéramos ver en este deseo del pene, más bien, un deseo femenino por excelencia.

Con la trasferencia del deseo hijo-pene al padre, la niña ha ingresado en la situación del complejo de Edipo. La hostilidad a la madre, que no necesita ser creada como si fuera algo nuevo, experimenta ahora un gran refuerzo, pues deviene la rival que recibe del padre todo lo que la niña anhela de él. Por largo tiempo el complejo de Edipo de la niña nos impidió ver esa ligazón-madre preedípica que, sin embargo, es tan importante y deja como secuela fijaciones tan duraderas. Para la niña, la situación edípica es el desenlace de un largo y difícil proceso, una suerte de tramitación provisional, una posición de reposo que no se abandona muy pronto, sobre todo porque el comienzo del período de latencia no está lejos. Y en este punto, en la relación del complejo de Edipo con el de castración, nos salta a la vista una diferencia entre los sexos, probablemente grávida en conse-

cuencias. El complejo de Edipo del varoncito, dentro del cual anhela a su madre y querría eliminar a su padre como rival, se desarrolla desde luego a partir de la fase de su sexualidad fálica. Ahora bien, la amenaza de castración lo constriñe a resignar esta postura {actitud}. Bajo la impresión del peligro de perder el pene, el complejo de Edipo es abandonado, reprimido, en el caso más normal radicalmente destruido [cf. pág. 85], y se instaura como su heredero un severo superyó. Lo que acontece en la niña es casi lo contrario. El complejo de castración prepara al complejo de Edipo en vez de destruirlo; por el influjo de la envidia del pene, la niña es expulsada de la ligazón-madre y desemboca en la situación edípica como en un puerto. Ausente la angustia de castración, falta el motivo principal que había esforzado al varoncito a superar el complejo de Edipo. La niña permanece dentro de él por un tiempo indefinido, sólo después lo deconstruye y aun entonces lo hace de manera incompleta. En tales constelaciones tiene que sufrir menoscabo la formación del superyó, no puede alcanzar la fuerza y la independencia que le confieren su significatividad cultural y... las feministas no escucharán de buen grado si uno señala las consecuencias de este factor para el carácter femenino medio.

Ahora volvamos atrás: mencionamos como la segunda de las reacciones posibles tras el descubrimiento de la castración femenina el desarrollo de un fuerte complejo de masculinidad. Se quiere significar con esto que, por así decir, la niña se rehúsa a reconocer el hecho desagradable; con una empecinada rebeldía carga todavía más las tintas sobre la masculinidad que tuvo hasta entonces, mantiene su quehacer clitorídeo y busca refugio en una identificación con la madre fálica o con el padre. ¿Qué será lo decisivo para este desenlace? No podemos imaginar otra cosa que un factor constitucional, una proporción mayor de actividad, como suele ser característica del macho. Empero, lo esencial del proceso es que en este lugar del desarrollo se evita la oleada de pasividad que inaugura el giro {*Wendung*} hacia la feminidad. Como la operación más extrema de este complejo de masculinidad se nos aparece su influjo sobre la elección de objeto en el sentido de una homosexualidad manifiesta. Es verdad que la experiencia analítica nos enseña que la homosexualidad femenina rara vez o nunca continúa en línea recta a la masculinidad infantil. Parece deberse a que también esas muchachas toman por objeto al padre durante cierto lapso y se internan en la situación edípica. Pero luego son esforzadas a regresar a su anterior complejo de mascu-

linidad en virtud de las infaltables desilusiones con el padre. No es lícito sobrestimar el valor de tales desengaños; tampoco le son ahorrados a la niña destinada a la feminidad, y en ella no producen igual resultado. El hiperpoder del factor constitucional parece indiscutible, pero las dos fases del desarrollo de la homosexualidad femenina se reflejan muy claramente en las prácticas de las homosexuales, que con la misma frecuencia e igual nitidez desempeñan los papeles de madre e hija como los de varón y mujer.

Lo que acabo de referirles es, por llamarlo así, la prehistoria de la mujer. Es una adquisición de estos últimos años, y acaso les resultó interesante como muestra de un trabajo analítico de detalle. Puesto que el tema es la mujer misma, me permito mencionar esta vez algunos nombres propios de mujeres a quienes esta indagación debe contribuciones importantes. La doctora Ruth Mack Brunswick [1928*b*] fue la primera en describir un caso de neurosis que se remontaba a una fijación al estadio preedípico y no había alcanzado en modo alguno la situación edípica. Tenía la forma de una paranoia de celos y demostró ser accesible a la terapia. La doctora Jeanne Lampl-de Groot [1927] ha comprobado con observaciones ciertas la tan increíble actividad fálica de la niña hacia la madre, y la doctora Helene Deutsch [1932] demostró que los actos de amor de mujeres homosexuales reproducen los vínculos madre-hijo.

No es mi propósito perseguir la ulterior conducta de la feminidad a través de la pubertad hasta llegar a la época de la madurez. Por lo demás, nuestras intelecciones resultarían insuficientes para ello. En lo que sigue reuniré algunos rasgos. Tomando como base la prehistoria, sólo destacaré aquí que el despliegue de la feminidad está expuesto a ser perturbado por los fenómenos residuales de la prehistoria masculina. Las regresiones a las fijaciones de aquellas fases preedípicas son muy frecuentes; en muchos ciclos de vida se llega a una repetida alternancia de épocas en que predomina la masculinidad o la feminidad. Una parte de lo que nosotros los varones llamamos el «enigma femenino» acaso derive de esa expresión de bisexualidad en la vida de la mujer. Ahora bien, en el curso de estas indagaciones parece haber madurado el veredicto sobre otra cuestión. Hemos llamado «libido» a la fuerza pulsional de la vida sexual. La vida sexual está gobernada por la polaridad masculino-femenino; esto nos sugiere considerar la relación de la libido con esa oposición. No sorprendería si a cada sexualidad se

subordinara su libido particular, de suerte que una clase de libido persiguiera las metas de la vida sexual masculina y otra las de la femenina. Pero no hay nada semejante. Existe sólo una libido, que entra al servicio de la función sexual tanto masculina como femenina. No podemos atribuirle sexo alguno; si de acuerdo con la equiparación convencional entre actividad y masculinidad queremos llamarla masculina, no debemos olvidar que subroga también aspiraciones de metas pasivas. Comoquiera que sea, la expresión «libido femenina» carece de todo justificativo. Además, es nuestra impresión que se ha ejercido sobre la libido mayor compulsión cuando se la presionó a entrar al servicio de la función femenina, y que —para hablar teleológicamente— la naturaleza puso menos cuidado en considerar las exigencias de esta última que en el caso de la masculinidad. Y acaso —concebido otra vez en términos teleológicos— esto tenga su fundamento en que el logro de la meta biológica es confiado a la agresión del varón y en alguna medida se lo ha vuelto independiente de la aquiescencia de la mujer.

La frigidez sexual de la mujer, cuya frecuencia parece confirmar esa postergación, es un fenómeno mal comprendido. Psicógena muchas veces, y entonces accesible a la terapia, sugiere en otros casos la hipótesis de un condicionamiento constitucional, y aun la contribución de un factor anatómico.

He prometido presentarles todavía algunas particularidades psíquicas de la feminidad madura, tal como las encontramos en la observación analítica. No reclamamos para estas aseveraciones más que un valor de verdad en el promedio; además, no siempre es fácil distinguir qué debe atribuirse al influjo de la función sexual y qué a la domesticación social. Adjudicamos a la feminidad, pues, un alto grado de narcisismo, que influye también sobre su elección de objeto, de suerte que para la mujer la necesidad de ser amada es más intensa que la de amar. En la vanidad corporal de la mujer sigue participando el efecto de la envidia del pene, pues ella no puede menos que apreciar tanto más sus encantos como tardío resarcimiento por la originaria inferioridad sexual.[10] La vergüenza, considerada una cualidad femenina por excelencia, pero fruto de la convención en medida mucho mayor de lo que se creería, la atribuimos al propósito originario de ocultar el defecto de los genitales. No olvidamos que luego ha tomado

[10] [Cf. «Introducción del narcisismo» (1914*c*), *AE*, **14**, pág. 85.]

sobre sí otras funciones. Se cree que las mujeres han brindado escasas contribuciones a los descubrimientos e inventos de la historia cultural, pero son tal vez las inventoras de una técnica: la del trenzado y tejido. Si así fuera, uno estaría tentado a colegir el motivo inconciente de ese logro. La naturaleza misma habría proporcionado el arquetipo para esa imitación haciendo crecer el vello pubiano con la madurez genital, el vello que encubre los genitales. El paso que aún restaba dar consistió en hacer que adhirieran unos a otros los hilos, que en el cuerpo pendían de la piel y sólo estaban enredados. Si ustedes rechazan esta ocurrencia por fantástica, y consideran que es una idea fija mía la del influjo de la falta del pene sobre la conformación de la feminidad, yo quedo, naturalmente, indefenso.

Las condiciones de la elección de objeto de la mujer se vuelven hartas veces irreconocibles por obra de las circunstancias sociales. Cuando puede mostrarse libremente, se produce a menudo siguiendo el ideal narcisista del varón que la niña había deseado devenir. Si ella ha permanecido dentro de la ligazón-padre —es decir, del complejo de Edipo—, elige según el tipo paterno. Puesto que en la vuelta desde la madre hacia el padre la hostilidad del vínculo ambivalente de sentimientos permaneció junto a la madre, tal elección debiera de asegurar un matrimonio dichoso. Pero muy a menudo interviene otro desenlace que en general amenaza esa tramitación del conflicto de ambivalencia. La hostilidad que se dejó atrás alcanza a la ligazón positiva y desborda sobre el nuevo objeto. El marido, que había heredado al padre, entra con el tiempo en posesión de la herencia materna. Entonces ocurre fácilmente que la segunda mitad de la vida de una mujer se llene con la lucha contra su marido, así como la primera, más breve, lo estuvo con la rebelión contra su madre. Tras desfogarse la reacción, es fácil que un segundo matrimonio se plasme de manera mucho más satisfactoria.[11] Otra mudanza en el ser de la mujer, para la cual los amantes no están preparados, puede sobrevenir luego del nacimiento del primer hijo en el matrimonio. Bajo la impresión de la propia maternidad puede revivirse una identificación con la madre propia, identificación contra la cual la mujer se había rebelado hasta el matrimonio, y atraer hacia sí toda la libido disponible, de suerte que la compulsión de repetición reproduzca un matrimonio desdichado de los padres. Que el antiguo factor

[11] [Freud ya lo había señalado en «El tabú de la virginidad» (*1918a*), *AE*, **11**, pág. 201.]

de la falta de pene no siempre ha perdido su fuerza se demuestra en la diversa reacción de la madre frente al nacimiento de un hijo según sea varón o mujer. Sólo la relación con el hijo varón brinda a la madre una satisfacción irrestricta; es en general la más perfecta, la más exenta de ambivalencia de todas las relaciones humanas.[12] La madre puede trasferir sobre el varón la ambición que debió sofocar en ella misma, esperar de él la satisfacción de todo aquello que le quedó de su complejo de masculinidad. El matrimonio mismo no está asegurado hasta que la mujer haya conseguido hacer de su marido también su hijo, y actuar {*agieren*} la madre respecto de él.

La identificación-madre de la mujer permite discernir dos estratos: el preedípico, que consiste en la ligazón tierna con la madre y la toma por arquetipo, y el posterior, derivado del complejo de Edipo, que quiere eliminar a la madre y sustituirla junto al padre. De ambos estratos es mucho lo que queda pendiente para el futuro, y hasta hay derecho a decir que ninguno se supera en medida suficiente en el curso del desarrollo. Empero, la fase de la ligazón preedípica tierna es la decisiva para el futuro de la mujer; en ella se prepara la adquisición de aquellas cualidades con las que luego cumplirá su papel en la función sexual y costeará sus inapreciables rendimientos sociales. En esa identificación conquista también su atracción sobre el varón, atizando hasta el enamoramiento la ligazón-madre edípica de él. Sin embargo, con harta frecuencia sólo el hijo varón recibe lo que el varón pretendía para sí. Uno tiene la impresión de que el amor del hombre y el de la mujer están separados por una diferencia de fase psicológica.

El hecho de que sea preciso atribuir a la mujer escaso sentido de la justicia tiene íntima relación con el predominio de la envidia en su vida anímica, pues el reclamo de justicia es un procesamiento de la envidia, indica la condición bajo la cual uno puede desistir de esta. También decimos acerca de las mujeres que sus intereses sociales son más endebles que los del varón, así como es menor su aptitud para la sublimación de lo pulsional. Lo primero deriva sin duda del carácter disocial que es rasgo inequívoco de todos los vínculos sexuales. Los amantes se bastan uno al

12 [Esto fue sostenido por primera vez en la 13ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, pág. 188, y repetido en una nota al pie de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921*c*), *AE*, **18**, pág. 96, y en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 110. Que puede haber excepciones lo demuestra el ejemplo citado *supra*, págs. 61-2.]

otro y aun la familia es reacia a su inclusión en asociaciones más amplias.[13] La aptitud para la sublimación está sujeta a las máximas variaciones individuales. En cambio, no puedo dejar de mencionar una impresión que se recibe una y otra vez en la actividad analítica. Un hombre que ronde la treintena nos aparece como un individuo joven, más bien inmaduro, del cual esperamos que aproveche abundantemente las posibilidades de desarrollo que le abre el análisis. Pero una mujer en la misma época de la vida nos aterra a menudo por su rigidez psíquica y su inmutabilidad. Su libido ha adoptado posiciones definitivas y parece incapaz de abandonarlas por otras. No se obtienen vías hacia un ulterior desarrollo; es como si todo el proceso estuviera concluido y no pudiera influirse más sobre él desde entonces; más aún: es como si el difícil desarrollo hacia la feminidad hubiera agotado las posibilidades de la persona. Como terapeutas lamentamos ese estado de cosas, aunque consigamos poner término al sufrimiento mediante la tramitación del conflicto neurótico.

Eso es todo lo que tenía para decirles acerca de la feminidad. Es por cierto incompleto y fragmentario, y no siempre suena grato. Pero no olviden que hemos descrito a la mujer sólo en la medida en que su ser está comandado por su función sexual. Este influjo es sin duda muy vasto, pero no perdemos de vista que la mujer individual ha de ser además un ser humano. Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, inquieran a sus propias experiencias de vida, o diríjanse a los poetas, o aguarden hasta que la ciencia pueda darles una información más profunda y mejor entramada.

13 [Véanse las consideraciones que se hacen al respecto en *Psicología de las masas* (1921*c*), *AE*, **18**, pág. 133.]

34ª conferencia. Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones

Señoras y señores: ¿Me estará permitido alguna vez, harto del tono reseco, por así decir, hablarles sobre cosas que tienen muy poco valor teórico, pero que pueden interesarles más en la medida en que tengan una actitud amistosa hacia el psicoanálisis? Imaginemos, por ejemplo, que en sus horas de ocio toman ustedes una novela alemana, inglesa o norteamericana en la que esperan hallar una pintura de los seres humanos y las situaciones contemporáneas. A las pocas páginas tropiezan con una primera manifestación sobre el psicoanálisis y enseguida encuentran otras, aunque la trama no parezca requerirlo. No piensen que se trataría de aplicaciones de la psicología profunda para una mejor inteligencia de los personajes del texto o sus actos; es cierto que hay creaciones literarias más serias donde eso se intenta efectivamente. No; las más de las veces son observaciones sarcásticas con que el autor de la novela pretende probar sus vastas lecturas o su superioridad intelectual. Y no siempre tendrán ustedes la impresión de que conoce realmente aquello acerca de lo cual se pronuncia. O bien concurren ustedes para su esparcimiento a una reunión social (y no tiene por qué ser precisamente en Viena); al poco rato la conversación recae sobre el psicoanálisis, oyen a las gentes más diversas pronunciar su juicio, casi siempre con el tono de una impertérrita seguridad. Por lo común, ese juicio es de menosprecio, con frecuencia un denuesto, y en el mejor de los casos una burla. Si ustedes son tan incautos como para dejar traslucir que entienden algo sobre ese tema, todos los acosarán pidiéndoles información y explicaciones; al poco tiempo podrán convencerse de que esos juicios severos se habían formulado antes de toda información, que apenas si alguno de esos opositores ha tomado alguna vez en sus manos un libro analítico o, si lo ha hecho, no sobrepasó la primera resistencia en el encuentro con el nuevo material.

Quizás esperen ustedes, también, que en una introducción al psicoanálisis se les indiquen los argumentos empleados para enderezar los manifiestos errores acerca del análisis, se les recomienden los libros que brinden una mejor

información o aun los ejemplos tomados de las lecturas o la experiencia de ustedes que debieran invocarse en las discusiones para modificar la actitud de la sociedad. Les ruego no hagan nada de eso; sería inútil. Lo mejor es que oculten por completo su mayor saber. Y cuando ya no sea posible, limítense a decir que hasta donde ustedes lo conocen el psicoanálisis es una rama particular del saber, muy difícil de comprender y de enjuiciar, que se ocupa de cosas muy serias, de suerte que no se la puede abordar con un par de bromas, y que para los entretenimientos de sociedad sería preferible escoger otro juego. Desde luego, tampoco participen con intentos de interpretación si gentes desprevenidas refieren sus sueños, y resistan la tentación de abogar en favor del análisis mediante informes de curaciones.

Pero ustedes pueden preguntar por qué esas gentes, tanto las que escriben libros como las que platican, se comportan de manera tan incorrecta; y se inclinarán a suponer que no se debe sólo a ellas, sino también al psicoanálisis. Opino lo mismo; lo que se les presenta en la literatura y la sociedad como un prejuicio es el eco de un juicio anterior, a saber, el que pronunciaron los representantes de la ciencia oficial acerca del joven psicoanálisis. Ya me quejé de ello una vez en una exposición histórica,[1] y no volveré a hacerlo —acaso esa única vez ya fue demasiado—; pero de hecho no hubo infracción a la lógica, y mucho menos al decoro y al buen gusto, que no se permitieran en esa época los opositores científicos del psicoanálisis. Era una situación como la que se producía en la Edad Media cuando un malhechor o un mero opositor político era puesto en la picota y entregado a los ultrajes del populacho. Quizás ustedes no se dan cabal cuenta de lo impregnada que está nuestra sociedad por el espíritu del populacho, ni de los abusos que se permiten los seres humanos cuando se sienten miembros de una masa y eximidos de toda responsabilidad personal. En aquellos tiempos, al comienzo, yo estaba bastante solo, pero pronto advertí que de nada valía polemizar, y tampoco tenía sentido alguno presentar querella ni invocar a inteligencias mejores, pues no existían las instancias ante las cuales se pudiera elevar la queja. Entonces adopté otro partido; hice la primera aplicación del psicoanálisis aclarándome a mí mismo la conducta de la masa como un fenómeno de la misma resistencia que yo debía combatir en mis pacientes individuales, me sustraje de la polémica e influí sobre mis

1 [Su «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914*d*), *AE*, **14**, págs. 20-2 y 37-9.]

seguidores, cuando poco a poco se me acercaron, para que hicieran otro tanto. El procedimiento fue bueno; la proscripción que pesaba entonces sobre el análisis se ha levantado, pero así como una creencia abandonada sobrevive en calidad de superstición y una teoría resignada por la ciencia se conserva como opinión popular, del mismo modo aquel originario desprecio de los círculos científicos por el psicoanálisis se continúa en la irrisión de que lo han hecho objeto los legos que escriben libros o platican. Nada de eso, pues, debe asombrarlos ya.

Mas ahora no esperen escuchar la buena nueva de que la lucha por el psicoanálisis ha terminado, cuajando con su reconocimiento como ciencia y su admisión como disciplina en la universidad. Ni hablar de ello; esa lucha continúa, sólo que en formas más civilizadas. Nuevo es, sí, que en la sociedad científica se ha formado una suerte de paragolpes entre el análisis y sus opositores, gentes que aceptan algo del análisis y hasta se declaran sus partidarios bajo hilarantes cláusulas restrictivas, pero en cambio desautorizan otra parte, cosa que nunca consideran haber proclamado en voz suficientemente alta. No es fácil colegir lo que los mueve a esta elección. Parecen ser simpatías personales. Uno toma a escándalo la sexualidad, el otro lo inconciente; particular disfavor parece despertar el hecho del simbolismo. A estos eclécticos no parece importarles que el edificio del psicoanálisis, aunque inacabado, constituye aun hoy una unidad de la que cualquiera no puede arrancar elementos a su capricho. Por lo que me pareció, ninguno de estos partidarios a medias —o a cuartos— basó su desautorización en un reexamen de los hechos. Incluso muchos hombres descollantes pertenecen a esta categoría. Los disculpa, es verdad, que su tiempo y su interés son reclamados por otras cosas, a saber, aquellas para cuyo dominio han hecho aportes tan valiosos. Pero, ¿no deberían suspender su juicio, en lugar de tomar partido con tanta decisión? Cierta vez, en uno de esos grandes obtuve una rápida conversión. Era un crítico de fama universal, que había seguido las corrientes intelectuales de la época con benévola comprensión y penetración profética. Sólo llegué a conocerlo personalmente cuando él tenía más de ochenta años, pero su conversación seguía siendo encantadora. Colegirán con facilidad a quién me refiero.[2] Por

[2] [Alude a Georg Brandes, el célebre estudioso danés (1842-1927), por quien Freud siempre sintió gran admiración. En marzo de 1900 asistió en Viena a una conferencia de Brandes que provocó su entusiasmo y, a sugerencia de su esposa, le envió un ejemplar de *La interpretación de los sueños* al hotel donde se alojaba; véase la Carta 131

cierto no fui yo quien dio en hablar de psicoanálisis. El lo hizo, trazando una comparación entre ambos con la mayor modestia. «Soy sólo un literato —dijo—, mientras que usted es un naturalista y un descubridor. Pero no puedo menos que decirle algo: nunca he tenido sentimientos sexuales hacia mi madre». «Pero no hace falta que usted los tenga concientes —repliqué—; para los adultos, son por cierto procesos inconcientes». «¡Ah!, eso es lo que usted opina», me dijo aliviado, oprimiéndome la mano. Departimos algunas horas más en la mejor avenencia. Luego me enteré de que en el breve lapso de vida que aún le estaba deparado se pronunció repetidas veces de manera amistosa acerca del análisis, y usaba de buena gana la palabra «represión», nueva para él.

Una conocida sentencia nos exhorta a aprender de nuestros enemigos. Confieso no haberlo conseguido nunca, no obstante lo cual, pensé, podría resultarles instructivo que pasara revista con ustedes a todos los reproches y objeciones que los opositores del psicoanálisis le han dirigido, y luego les indicara las injusticias y atentados a la lógica, tan fáciles de poner en descubierto. Pero, «*on second thoughts*» {«repensándolo»}, me he dicho que no sería interesante, sino que se volvería aburrido y fatigoso, y además implicaría hacer lo que he evitado cuidadosamente todos estos años. Discúlpenme, pues, si no sigo adelante por ese camino y les ahorro los juicios de nuestros así llamados opositores científicos. En verdad, casi siempre se trata de personas cuyo único certificado de idoneidad es la neutralidad que han acreditado manteniéndose lejos de las experiencias del psicoanálisis. Pero bien sé que en otros casos no me consentirán ustedes un expediente tan simple. Me harán presente que, sin embargo, hay muchas personas para quienes no vale mi última observación. No esquivaron la experiencia analítica, han analizado pacientes, quizás ellas mismas fueron analizadas, y hasta por un tiempo fueron mis colaboradores, a pesar de lo cual han llegado a otras concepciones y teorías sobre cuya base se han separado de mí y fundado escuelas autónomas de psicoanálisis. Me dirán que debo darles algún esclarecimiento sobre la posibilidad y signifi-

de la correspondencia con Fliess (Freud, 1950*a*). Ernest Jones, en el tercer volumen de su biografía (1957, pág. 120), menciona un encuentro entre ambos que tuvo lugar en 1925. Freud relató también este encuentro en una carta enviada el 19 de abril de 1927 a una de sus sobrinas (Freud, 1960*a*, Carta 229).]

cación de estos movimientos escisionistas tan frecuentes en la historia del análisis.

Pues bien, lo intentaré; muy brevemente, porque lo que de ahí se obtiene para la comprensión del análisis es menos de lo que ustedes esperan. Sé que piensan sobre todo en la psicología individual de Adler, que, por ejemplo en Estados Unidos, es considerada una línea paralela con iguales derechos que nuestro psicoanálisis y por lo común es mencionada junto con este. En realidad tiene muy poco que ver con el psicoanálisis, pero a raíz de ciertas circunstancias históricas lleva una suerte de existencia parasitaria a sus expensas. A su fundador, solamente en escasa medida le es aplicable lo que hemos dicho respecto de este grupo de opositores. Ya el nombre es inapropiado, parece un producto del desconcierto; no podemos permitir que estorbe su uso legítimo como oposición a la psicología de masas: también lo que nosotros cultivamos es casi siempre y sobre todo una psicología del individuo humano. Hoy no abordaré una crítica objetiva de la psicología individual de Adler; no se incluye en el plan de esta introducción, y por lo demás ya una vez la intenté y tengo pocos motivos para cambiar algo en ella.[3] Pero quiero ilustrar la impresión que esa psicología produce refiriendo un pequeño episodio ocurrido antes del nacimiento del análisis.

Cerca de la pequeña ciudad de Moravia donde nací y que abandoné siendo un niño de tres años[4] se encuentra un modesto sanatorio bellamente emplazado en los bosques. En mi época de estudiante secundario lo visité varias veces durante las vacaciones. Unos veinte años después me dio ocasión para volver a hacerlo la enfermedad de un pariente próximo. En una conversación con el médico que había prestado asistencia a mi pariente me informé, entre otras cosas, de sus relaciones con los campesinos —eslovacos, creo— que durante el invierno constituían su única

[3] [La principal evaluación crítica de las opiniones de Adler realizada por Freud está contenida en su «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914*d*), *AE*, **14**, págs. 49-56. En mi «Nota introductoria» a ese trabajo (*ibid.*, págs. 4-5) remito a otros pasajes en que Freud se ocupa de esas opiniones. Tal vez sorprenda que en la presente conferencia no se aluda a la defección de Jung (salvo en la breve y poco explícita referencia que aparece *infra*, pág. 132) y que, a juicio de Freud, los puntos de vista de Adler tengan primacía en la estima del público lector. Esto concuerda con algunas afirmaciones de la «Contribución» mencionada, donde dice que «de los dos movimientos considerados, el de Adler es sin duda el más importante» (*ibid.*, pág. 58).]

[4] [Freiberg, luego denominada Príbor. Cf. Freud (1931*e*), *AE*, **21**, págs. 257-8.]

clientela. Me contó que la actividad médica se desarrollaba del siguiente modo: en las horas de atención los pacientes llegaban a su consultorio y formaban una fila. Pasaban uno después de otro y se quejaban de sus dolencias: que dolores lumbares, o espasmos de estómago, o fatiga en las piernas. Entonces él examinaba a cada uno y, tras orientarse, le espetaba el diagnóstico, idéntico en todos los casos. Me tradujo la expresión: significaba algo así como «embrujado». Le pregunté sorprendido si los campesinos no se escandalizaban por el hecho de que él hiciera el mismo hallazgo en todos los enfermos. «¡Oh no! —replicó—, se quedan muy contentos: es lo que ellos esperaban. Al volver a la fila, cada uno da a entender a los otros, con gestos y ademanes, "Ese sí que se las sabe"». Yo no podía ni sospechar entonces las circunstancias en que volvería a tropezar con una situación análoga.

En efecto, sea el paciente un homosexual o un necrófilo, un histérico aquejado de angustia, un neurótico obsesivo bloqueado o un delirante furioso, el psicólogo individual de la escuela de Adler indicará en todos los casos como motivo impulsor de su estado la voluntad de imponerse a los demás, de sobrecompensar su inferioridad, de permanecer «encima», de pasar de la línea femenina a la masculina. Algo parecido habíamos oído en la clínica siendo jóvenes estudiantes cada vez que se presentaba un caso de histeria: las histéricas producen sus síntomas para hacerse las interesantes, para llamar la atención. ¡Cómo reaparecen siempre las viejas sabidurías! Pero ya en aquel tiempo estimamos que ese fragmentito de psicología no recubría los enigmas de la histeria; dejaba sin explicar, entre otras cosas, por qué los enfermos no se servían de otro medio para alcanzar su propósito. Desde luego, algo tiene que haber de correcto en esta doctrina de los psicólogos individuales: una partícula que ellos confunden con el todo. La pulsión de autoafirmación intentará sacar partido de cada situación, el yo querrá sacar ventaja también de la condición de enfermo. En el psicoanálisis se llama a esto «ganancia secundaria de la enfermedad».[5] No obstante, es seguro que si uno piensa en los hechos del masoquismo, de la necesidad inconciente de castigo y de la autolesión neurótica pondrá en duda también la validez universal de esa verdad de perogrullo sobre la que ha levantado su edificio doctrinario la psicología individual. Pero la multitud dará sin duda una entusiasta

[5] [Cf. la 24ª de las *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (1916-17), *AE*, **16**, pág. 350.]

bienvenida a semejante doctrina, que no admite complicaciones, no introduce nuevos conceptos de difícil comprensión, nada sabe de lo inconciente, elimina de un tajo el problema de la sexualidad que a todos oprime, se limita a poner en descubierto las tretas con que la gente pretende vivir cómoda. Es que la multitud es ella misma cómoda, exige un solo motivo como explicación, no agradece a la ciencia sus resultados provisionales, quiere tener soluciones simples y saber allanados los problemas. Si se medita en lo mucho que la psicología individual satisface esos reclamos, no puede refrenarse el recuerdo de un pasaje de *Wallenstein*:

> «Si la idea no fuera tan endiabladamente juiciosa,
> se estaría tentado de llamarla francamente idiota».[6]

La crítica de los círculos especializados, tan despiadada para con el psicoanálisis, en general ha tratado a la psicología individual con guantes de seda. En Estados Unidos sucedió, es verdad, que uno de los psiquiatras más prestigiosos publicara un ensayo contra Adler bajo el título de «*Enough*» {Basta}, en el que expresó con energía su fastidio por la «compulsión de repetición» de los psicólogos individuales. Si otros los trataron más amablemente, mucho tiene que ver en ello la hostilidad hacia el análisis.

No necesito decir gran cosa sobre otras escuelas que se han desprendido de nuestro psicoanálisis. El hecho de que lo hicieran no habla ni en favor ni en contra del contenido de verdad de este último. Piensen ustedes en los intensos factores afectivos que vuelven difícil a muchas personas unirse o subordinarse a otras, y en la dificultad todavía mayor que el adagio «*Quot capita tot sensus*»[7] destaca con justeza. Cuando las diferencias de opinión rebasan de cierta medida, lo mejor es separarse y seguir cada quien su camino, en particular si la diferencia teórica tiene por consecuencia un cambio en la práctica. Supongan ustedes, por ejemplo, que un analista menosprecie el influjo del pasado personal y busque la causación de las neurosis solamente en motivos actuales y en expectativas sobre el futuro.[8] Entonces descuidará también el análisis de la infancia, recurrirá a una técnica diferente y tendrá que compensar la falta de los resultados que podría haber obtenido de aquel

6 [Schiller, *Die Piccolomini*, acto II, escena 7.]

7 [Más corriente es la forma (tomada de Terencio, *Formión*, II, 4): «*Quot homines tot sententiae*» {«Hay tantas opiniones como hombres»}.]

8 [Alude a Jung.]

aumentando su influjo didáctico e indicando directamente determinadas metas vitales. Entonces nosotros, los demás, diremos: «Eso puede ser una escuela de sabiduría, pero no es análisis». O bien, otro puede dar en la opinión de que la vivencia de angustia del nacimiento constituye el germen de todas las perturbaciones neuróticas posteriores;[9] puede entonces parecerle correcto limitar el análisis a los efectos de esta única impresión y prometer éxito terapéutico con un tratamiento de tres a cuatro meses de duración. Como advierten ustedes, he escogido dos ejemplos que parten de premisas diametralmente opuestas. Es casi un carácter universal de estos «movimientos de secesión» apoderarse cada cual de cierto fragmento tomado de la riqueza de motivos del psicoanálisis e independizarse sobre la base de ese patrimonio usurpado, trátese de la pulsión de poder, del conflicto ético, de la madre, de la genitalidad, etc. Si a ustedes les parece que tales secesiones son hoy más frecuentes en la historia del psicoanálisis que en la de otros movimientos intelectuales, no sé si debo darles la razón. Si así fuera, habría que responsabilizar por ello a los íntimos nexos que hay en el psicoanálisis entre opiniones teóricas y acción terapéutica. Unas meras diferencias de opinión se tolerarían más tiempo. Pero se prefiere reprocharnos intolerancia a nosotros, los psicoanalistas. La única exteriorización de esa odiosa cualidad fue justamente la separación de los que pensaban de otro modo. Otro daño no se les infirió; antes al contrario, les tocó la parte más aliviada, les fue mejor desde entonces, pues con su segregación por lo común se libraron de alguno de los fardos bajo cuyo peso nosotros jadeamos —acaso la aversión a la sexualidad infantil, o bien el ridículo del simbolismo— y ahora sus contemporáneos los consideran como respetables a medias, cosa que nosotros, los que nos quedamos, ni siquiera somos. Y por lo demás —salvo una notable excepción—,[10] fueron ellos mismos quienes se excluyeron.

¿Qué otras exigencias plantean ustedes en nombre de la tolerancia? Que, cuando alguien manifieste una opinión que juzgamos radicalmente falsa, le digamos: «Le estamos agradecidísimos de que haya formulado esa contradicción. Así nos protege del peligro de la vanidad y nos brinda la ocasión de probar a los norteamericanos que efectivamente somos todo lo "*broad-minded*" {"amplios de miras"} que ellos desean. Desde luego, no creemos una palabra de lo que usted dice, pero no importa. Es probable que usted tenga tanta

[9] [Aquí hace referencia a Rank.]
[10] [Posiblemente se refiera a Stekel.]

razón como nosotros. ¿Y quién puede saber de qué lado está la razón? Permítanos que a pesar de nuestra divergencia sustentemos su punto de vista en la bibliografía. Esperamos tendrá la amabilidad de hacer lo mismo con el nuestro, que usted desestima». Es evidente que en el futuro este pasará a ser el hábito en la tarea científica cuando el abuso de la relatividad einsteiniana haya terminado de imponerse. Es cierto, por ahora no hemos llegado tan lejos. Nos limitamos, a la antigua usanza, a sustentar nuestras propias convicciones, arrostramos el peligro del error porque es imposible ponerse a salvo de él, y desautorizamos todo aquello que nos contradice. Y en lo que respecta al derecho de modificar nuestras opiniones cuando creemos haber hallado algo mejor, en el psicoanálisis hemos hecho abundante uso de él.

Una de las primeras aplicaciones del psicoanálisis fue la de enseñarnos a comprender, la enemistad que nuestros contemporáneos nos demostraban por cultivarlo. Otras aplicaciones, de naturaleza objetiva, pueden reclamar un interés más universal. Nuestro primer propósito fue, sin duda, comprender las perturbaciones de la vida anímica de los seres humanos, porque una asombrosa experiencia nos había mostrado que en ella comprensión y curación andan muy cerca, que una vía transitable lleva de la una a la otra.[11] Y por mucho tiempo fue, además, el único propósito. Pero luego discernimos los estrechos nexos, y aun la íntima identidad, entre los procesos patológicos y los llamados normales; el psicoanálisis se convirtió en psicología de lo profundo, y puesto que nada de lo que los hombres crean o cultivan puede comprenderse sin el auxilio de la psicología, casi naturalmente surgieron, se impusieron y exigieron elaboración las aplicaciones del psicoanálisis a numerosos campos del saber, en particular a las ciencias del espíritu. Por desdicha, esas tareas tropezaron con obstáculos que, teniendo una base objetiva, todavía no se han superado. Semejante aplicación presupone conocimientos especializados que el analista no posee, en tanto quienes los poseen, los especialistas, no saben nada de análisis y quizá ni quieran saber. Se dio entonces el caso de que los analistas, en calidad de diletantes, con un bagaje más o menos suficiente, a menudo obtenido a los

[11] [Esa experiencia fue la realizada por Breuer en el primer caso de histeria que trató, el de Anna O. Cf. la 18ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **16**, págs. 255-6.]

apurones, incursionaran por esos campos del saber, como la mitología, la historia de la cultura, la etnología, la ciencia de la religión, etc. No recibieron de los investigadores que allí tenían sentados sus reales mejor trato que el de intrusos, y al comienzo tanto sus métodos como sus resultados fueron —en la medida en que se les prestó atención— desautorizados. Pero esta situación experimenta continua mejoría; en todos los campos aumenta el número de personas que estudian psicoanálisis para aplicarlo a su disciplina especializada, como unos colonos que relevaran a los pioneros. Tenemos derecho a esperar aquí una rica cosecha de nuevas intelecciones. Por otra parte, unas aplicaciones del análisis son siempre, al mismo tiempo, corroboraciones de él. Y además, donde el trabajo científico está más distanciado del quehacer práctico, las inevitables diferencias de opinión se enconarán menos.

Siento una fuerte tentación de guiarlos a ustedes a través de todas las aplicaciones del psicoanálisis a las ciencias del espíritu. Son cosas dignas de ser sabidas por aquellos que tengan intereses intelectuales, y sería un merecido descanso no tener que escuchar durante un tiempo nada relativo a lo anormal y patológico. Pero debo renunciar a ello; de nuevo, nos llevaría a desbordar en gran medida los marcos de estas conferencias y, lo confieso honestamente, yo no estaría a la altura de esa tarea. Es verdad que en algunos de esos campos yo mismo di el primer paso, pero hoy ya no abarco la totalidad del panorama y tendría que estudiar mucho para dominar lo que se fue agregando tras mis comienzos. Aquellos entre ustedes a quienes desilusione mi negativa pueden resarcirse con nuestra revista *Imago*, dedicada a las aplicaciones no médicas del análisis.[12]

Pero hay un tema que no puedo pasar de largo tan fácilmente, no porque yo entienda gran cosa de él ni haya aportado mucho. Todo lo contrario, apenas si lo he tratado alguna vez. Pero es importantísimo, ofrece grandísimas esperanzas para el futuro, quizás es lo más importante de todo cuanto el análisis cultiva. Me refiero a la aplicación del psicoanálisis a la pedagogía, la educación de la generación futura.[13] Me regocija poder decir al menos que mi hija

[12] [Cf. la 10ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17), *AE*, **15**, pág. 153.]

[13] [Esta es quizá la exposición más larga de Freud sobre los vínculos entre el análisis y la educación, pero dista de ser la única. Aparte de un gran número de referencias ocasionales, la cuestión fue

Anna Freud se ha impuesto este trabajo como la misión de su vida, reparando así mi descuido.

Se ve enseguida el camino que llevó a esta aplicación. Cuando en el tratamiento de un neurótico adulto pesquisábamos el determinismo {*Determinierung*} de sus síntomas, por regla general éramos conducidos hacia atrás, hasta su primera infancia. El conocimiento de las etiologías posteriores resultaba insuficiente tanto para la comprensión como para el efecto terapéutico. Ello nos obligó a familiarizarnos con las particularidades psíquicas de la infancia y nos enteramos de una multitud de cosas que no podían averiguarse por otro camino que el análisis, y hasta pudimos corregir muchas opiniones generalmente aceptadas acerca de la infancia. Discernimos que a los primeros años de vida (hasta el quinto, tal vez) les corresponde por varias razones una particular significatividad. En primer lugar, porque contienen el florecimiento temprano de la sexualidad, que deja como secuela incitaciones decisivas para la vida sexual de la madurez. En segundo lugar, porque las impresiones de ese período afectan a un ser inacabado y endeble, en el que producen el efecto de traumas. De la tormenta de afectos que provocan, el yo no puede defenderse si no es por vía de represión, y así adquiere en la infancia todas sus predisposiciones a contraer luego neurosis y perturbaciones funcionales. Comprendimos que la dificultad de la infancia reside en que el niño debe apropiarse en breve lapso de los resultados de un desarrollo cultural que se extendió a lo largo de milenios: el dominio sobre las pulsiones y la adaptación social, al menos los primeros esbozos de ambos. Mediante su propio desarrollo sólo puede lograr una parte de ese cambio; mucho debe serle impuesto por la educación. No cabe asombrarse, pues, de que el niño a menudo domine esta tarea de manera incompleta. En esos períodos tempranos, muchos niños atraviesan por estados que es lícito equiparar a las neurosis, y ello vale sin duda para todos los que luego contraen una enfermedad manifiesta. En numerosos niños la contracción de una neurosis no aguarda hasta la madurez;

examinada con algún detenimiento en su historial clínico del pequeño Hans (1909*b*), *AE*, **10**, págs. 113-7, y volvió a tratarla en sus prólogos a los libros de Pfister (Freud, 1913*b*), *AE*, **12**, págs. 351-3, y de Aichhorn (Freud, 1925*f*), *AE*, **19**, págs. 296-8. Los problemas relacionados con la educación sexual fueron abordados por él en «El esclarecimiento sexual del niño» (1907*c*) y nuevamente, treinta años más tarde, en «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), *AE*, **23**, págs. 235-6. Mencionemos, por último, que el tema de la enseñanza religiosa se toca en varios lugares de los capítulos IX y X de *El porvenir de una ilusión* (1927*c*).]

estalla ya en la infancia y ocasiona cuidados a padres y médicos.

No hemos tenido empacho alguno en aplicar la terapia analítica a estos niños que mostraban inequívocos síntomas neuróticos o bien estaban en camino de un desfavorable desarrollo del carácter. El temor de que pudiera causarse daño al niño mediante el análisis, expresado por los opositores de este último, resultó infundado. Nuestra ganancia en tales empresas fue la de poder comprobar en el objeto viviente lo que en el adulto habíamos dilucidado, por así decir, partiendo de documentos históricos. Pero también para los niños fue muy rica la ganancia. Se demostró que el niño es un objeto muy favorable para la terapia analítica; los éxitos son radicales y duraderos. Desde luego, es preciso modificar en gran medida la técnica de tratamiento elaborada para adultos. Psicológicamente, el niño es un objeto diverso del adulto, todavía no posee un superyó, no tolera mucho los métodos de la asociación libre, y la trasferencia desempeña otro papel, puesto que los progenitores reales siguen presentes. Las resistencias internas que combatimos en el adulto están sustituidas en el niño, las más de las veces, por dificultades externas. Cuando los padres se erigen en portadores de la resistencia, a menudo peligra la meta del análisis o este mismo, y por eso suele ser necesario aunar al análisis del niño algún influjo analítico sobre sus progenitores. Por otra parte, las inevitables divergencias de este tipo de análisis con relación al del adulto se aminoran por la circunstancia de que muchos de nuestros pacientes han conservado tantos rasgos infantiles de carácter que el analista, adaptándose también aquí a su objeto, no puede menos que servirse con ellos de ciertas técnicas del análisis de niños. De manera espontánea ha sucedido que este último se convirtiera en el dominio de analistas mujeres, y sin duda lo seguirá siendo.

La intelección de que la mayoría de nuestros niños pasan en su desarrollo por una fase neurótica encierra el germen de un requerimiento higiénico. Cabe preguntar si no sería oportuno acudir en auxilio del niño con un análisis aunque no muestre indicios de perturbación y como una medida preventiva para el cuidado de su salud, tal como hoy se vacuna contra la difteria a niños sanos sin esperar a que contraigan esa enfermedad. El examen de esta cuestión hoy tiene sólo un interés académico; puedo permitirme elucidarla ante ustedes. A la gran multitud de nuestros contemporáneos ya el mero proyecto les parecería una impiedad enorme, y es preciso resignar toda esperanza en cuanto a conseguir que la mayoría de los padres y madres entren en análisis. Es que

semejante profilaxis de las neurosis, que probablemente sería muy eficaz, presupone una constitución por entero diversa de la sociedad. La consigna en favor de la aplicación del psicoanálisis a la educación se encuentra hoy en otro lugar. Aclaremos nuestras ideas acerca de la tarea inmediata de la educación. El niño debe aprender el gobierno sobre lo pulsional. Es imposible darle la libertad de seguir todos sus impulsos sin limitación alguna. Sería un experimento muy instructivo para los psicólogos de niños, pero les haría la vida intolerable a los padres, y los niños mismos sufrirían grandes perjuicios, como se demostraría enseguida en parte, y en parte en años posteriores. Por tanto, la educación tiene que inhibir, prohibir, sofocar, y en efecto es lo que en todas las épocas ha procurado hacer abundantemente. Ahora bien; por el análisis hemos sabido que esa misma sofocación de lo pulsional conlleva el peligro de contraer neurosis. Ustedes recuerdan que hemos indagado en profundidad los caminos por los cuales ello acontece.[14] Entonces, la educación tiene que buscar su senda entre la Escila de la permisión y la Caribdis de la denegación {frustración}. Si esa tarea no es del todo insoluble, será preciso descubrir para la educación un *optimum* en que consiga lo más posible y perjudique lo menos. Por eso se tratará de decidir cuánto se puede prohibir, en qué épocas y con qué medios. Y además de esto, es preciso tener en cuenta que los objetos del influjo pedagógico traen consigo muy diversas disposiciones constitucionales, de suerte que un procedimiento idéntico del pedagogo no puede resultar benéfico para todos los niños. La más somera ponderación enseña que hasta ahora la pedagogía ha desempeñado muy mal su tarea e infligido graves perjuicios a los niños. Si halla aquel *optimum* y resuelve su misión de manera ideal, puede esperar que extirpará uno de los factores que intervienen en la etiología de la contracción de neurosis: el influjo de los traumas infantiles accidentales. En cuanto al otro, el poder de una constitución pulsional rebelde, en ningún caso puede eliminarlo. Y si ahora reflexionamos sobre las difíciles tareas planteadas al educador: discernir la peculiaridad constitucional del niño, colegir por pequeños indicios lo que se juega en su inacabada vida anímica, dispensarle la medida correcta de amor y al mismo tiempo mantener una cuota eficaz de autoridad, nos diremos que la única preparación adecuada para el oficio de

[14] [Cf. en especial la 22ª y la 23ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17); en la segunda de las nombradas se alude al problema de la educación (*AE*, **16**, págs. 332-3).]

pedagogo es una formación psicoanalítica profunda. Y lo mejor será que él mismo sea analizado, pues sin una experiencia en la propia persona no es posible adueñarse del análisis. El análisis del maestro y educador parece ser una medida profiláctica más eficaz que el de los niños mismos, y además son muy escasas las dificultades que se oponen a su realización.

Sólo de pasada mencionaremos un beneficio indirecto de la educación infantil mediante el análisis, que con el tiempo puede adquirir una influencia mayor. Padres que hayan experimentado ellos mismos un análisis y le deban mucho, entre otras cosas la intelección de los defectos de su propia educación, tratarán a sus hijos con mayor inteligencia y les ahorrarán buena parte de lo que ellos sufrieron.

Paralelas a los empeños de los analistas por influir sobre la educación discurren otras indagaciones acerca de la génesis y la prevención del desamparo y la criminalidad. También aquí me limitaré a abrirles las puertas y mostrarles los aposentos que guardan, pero no los conduciré adentro.[15] Sé que, de mantenerse fieles al psicoanálisis los intereses de ustedes, podrán averiguar respecto de estas cosas mucho de nuevo y de valioso. Pero no puedo abandonar el tema de la educación sin considerar cierto punto de vista. Se ha dicho —y sin duda con justeza— que toda educación tiene un sesgo partidista, aspira a que el niño se subordine al régimen social existente sin atender a lo valioso o defendible que este pueda ser en sí mismo. [Se argumenta:] Si uno está convencido de las fallas de nuestras presentes instituciones sociales, no puede justificar que la pedagogía de sesgo psicoanalítico sea puesta, pese a ello, a su servicio. Sería preciso fijarle otra meta, una meta más elevada, libre de los requerimientos sociales dominantes. Ahora bien, yo creo que este argumento está aquí fuera de lugar. Ese reclamo rebasa el campo de funciones que el análisis puede justificadamente ejercer. Tampoco el médico llamado para tratar una neumonía tiene que hacer caso de que el enfermo sea un hombre cabal, un suicida o un delincuente, que merezca permanecer con vida y deba deseársele que lo haga. También esta otra meta que pretende ponerse a la educación será parcial, y no es asunto del analista decidir entre los partidos. Prescindo por entero de que se rehusaría al psicoanálisis todo influjo sobre la educación si abrazara propósitos inconciliables con el régimen social existente. La educación psico-

[15] [Véase a este respecto el prólogo al libro de Aichhorn (Freud, 1925*f*).]

analítica asume una responsabilidad que no le han pedido si se propone modelar a sus educandos como rebeldes. Habrá cumplido su cometido si los deja lo más sanos y productivos posibles. En ella misma se contienen bastantes factores revolucionarios para garantizar que no se pondrán luego del lado de la reacción y la opresión. Y aun creo que en ningún sentido son deseables niños revolucionarios.

Señoras y señores: Todavía tengo que decirles algunas palabras sobre el psicoanálisis como terapia. Quince años atrás ya les expuse su teoría,[16] y hoy no la formularía de otro modo; ahora debo hablarles de la experiencia acumulada en el intervalo. Ustedes saben que el psicoanálisis nació como terapia; ha llegado a ser mucho más que eso, pero nunca abandonó su patria de origen, y en cuanto a su profundización y ulterior desarrollo sigue dependiendo del trato con enfermos. No pueden obtenerse de otro modo las impresiones acumuladas a partir de las cuales desarrollamos nuestras teorías. Los fracasos que experimentamos como terapeutas nos ponen una y otra vez delante de tareas nuevas, y los reclamos de la vida real constituyen una eficaz defensa contra la hipertrofia de la especulación que, sin embargo, nos resulta imprescindible en nuestro trabajo. Hace tiempo hemos elucidado los medios con que el psicoanálisis cura a los enfermos, cuando los cura, y los caminos por los cuales lo hace;[17] hoy nos preguntaremos cuánto consigue.

Acaso sepan ustedes que nunca fui un entusiasta de la terapia; no hay peligro de que abuse de esta conferencia para deshacerme en elogios. Entre callar demasiado y excederme, prefiero lo primero. En la época en que yo era el único analista, personas que supuestamente tenían una actitud amistosa hacia mi causa solían decirme: «Todo eso es muy lindo e ingenioso, pero muéstreme un caso que usted haya curado mediante análisis». Era una de las muchas fórmulas que fueron sucediéndose con el paso de las épocas en la función de desechar la incómoda novedad. Hoy ha perimido como tantas otras: la pila de cartas de agradecimiento de pacientes que sanaron se encuentra también en los cartapacios del analista. Pero la analogía no

[16] [Cf. la 27ª y la 28ª de las *Conferencias de introducción* (1916-17).]

[17] [Véanse las conferencias mencionadas en la nota anterior y los trabajos sobre técnica psicoanalítica contenidos en el volumen 12 de la *Standard Edition.*]

se detiene en esto último. El psicoanálisis es realmente una terapia como las demás. Tiene sus triunfos y sus derrotas, sus dificultades, limitaciones, indicaciones. En cierta época se acusó al análisis de no poder ser tomado en serio como terapia porque no se atrevía a dar a conocer una estadística de sus resultados. Desde entonces, el instituto psicoanalítico fundado por el doctor Max Eitingon en Berlín ha publicado un informe donde rinde cuentas de sus primeros diez años de labor.[18] Los éxitos terapéuticos no justifican la jactancia, pero tampoco dan lugar a avergonzarse. Sin embargo, tales estadísticas no esclarecen nada; el material procesado es tan heterogéneo que sólo muy grandes números significarían algo. Lo mejor es indagar las propias experiencias. Si lo hago, me inclinaría a decir que no creo que nuestros éxitos terapéuticos puedan competir con los de Lourdes. Son muchos más los seres humanos que creen en los milagros de la Virgen que en la existencia de lo inconciente. Pero atendiendo a la competencia terrenal, tenemos que cotejar la terapia psicoanalítica con los otros métodos de psicoterapia. Hoy apenas hace falta mencionar tratamientos físicos, orgánicos, de estados neuróticos. Como procedimiento psicoterapéutico, el análisis no está en oposición con los otros métodos de esta disciplina médica; no los desvaloriza, no los excluye. En teoría, sería muy posible que un médico que se titulara psicoterapeuta aplicara a sus enfermos el análisis junto con todos los otros métodos, según la especificidad del caso y el carácter propicio o desfavorable de las circunstancias exteriores. Pero en la realidad es la técnica la que impone la especialización de la actividad médica. Así, también la cirugía y la ortopedia debieron separarse. La actividad psicoanalítica es difícil y exigente, no admite ser manejada como las gafas que uno se pone para leer y se quita cuando va de paseo. En general, el psicoanálisis reclama la dedicación exclusiva del médico, o no lo ocupa para nada. Por lo que yo sé, los psicoterapeutas que se sirven del análisis de manera ocasional no pisan un terreno analítico seguro; no han aceptado el análisis íntegro, sino que lo han diluido, acaso le han «quitado el veneno»; no se puede contarlos entre los analistas. Considero que eso es lamentable; pero una cooperación en la actividad médica entre un analista y un psicoterapeuta que se limite a los otros métodos de la especialidad sería conveniente desde todo punto de vista.

Comparado con los otros procedimientos de psicotera-

[18] [Freud escribió un prólogo para ese informe (1930*b*).]

pia, el psicoanálisis es sin lugar a dudas el más potente. En toda justicia es así; pero también es el más trabajoso y el que más tiempo demanda, y no se lo aplicará en casos leves. En los casos apropiados, por medio de él es posible eliminar perturbaciones y producir cambios con que ni se soñaba en épocas preanalíticas. Pero también tiene sus notorios límites. La ambición terapéutica de muchos de mis seguidores los llevó a desplegar los mayores esfuerzos para remover esas barreras a fin de que todas las perturbaciones neuróticas pudieran curarse mediante el psicoanálisis. Intentaron comprimir el trabajo analítico en un lapso abreviado, acrecentar la trasferencia hasta el punto de que fuera superior a todas las resistencias, unirlo a otros modos de influjo para conseguir la curación. Tales empeños son sin duda loables, pero yo creo que son vanos. Además, conllevan el peligro de que uno se vea empujado fuera del análisis y caiga en una experimentación desenfrenada.[19] La expectativa de poder curar todo lo neurótico me parece sospechosa de pertenecer al mismo linaje que aquella creencia de los legos para quienes las neurosis son algo enteramente adventicio que no tiene derecho a existir. En verdad son afecciones graves, constitucionalmente fijadas, que rara vez se limitan a unos pocos estallidos y casi siempre duran largos períodos o toda la vida. La experiencia analítica de que es posible ejercer vasto influjo sobre ellas si uno se apodera de las ocasiones históricas de la enfermedad y de los factores accidentales concurrentes nos ha inducido a descuidar el factor constitucional en la praxis terapéutica; es cierto que, de todos modos, no tenemos por dónde asirlo, pero en la teoría deberíamos considerarlo siempre. Ya el hecho de que las psicosis sean en general inaccesibles para la terapia analítica, y dado su estrecho parentesco con las neurosis, debería limitar nuestras pretensiones respecto de estas últimas. La eficacia terapéutica del psicoanálisis permanece reducida por una serie de factores sustantivos y de difícil manejo. En el niño, donde se podría contar con los mayores éxitos, hallamos las dificultades externas de la situación parental, que, empero, forman parte de la condición infantil. En el adulto tropezamos sobre todo con dos factores: el grado de rigidez psíquica y la forma de

19 [Es muy posible que al escribir esto Freud estuviera pensando en su amigo Ferenczi; estas ideas resuenan en la nota necrológica (1933*c*) que preparó al producirse la muerte de este último, unos meses después (cf. *infra*, pág. 228).]

enfermedad, con el conjunto de destinaciones más profundas que esta cubre. El primer factor se pasa a menudo por alto erradamente. Aunque de hecho es grande la plasticidad de la vida anímica y la posibilidad de refrescar estados antiguos, no todo admite ser reanimado. Muchas alteraciones parecen definitivas, corresponden a cicatrizaciones de procesos trascurridos. Otras veces se tiene la impresión de una rigidez general de la vida anímica; procesos psíquicos que muy bien podrían ser encaminados por otras vías parecen incapaces de abandonar las antiguas. Pero quizás este caso es idéntico al anterior, sólo que visto de otro modo. Es que con frecuencia se cree percibir que lo que falta en la terapia no es sino la fuerza pulsional requerida para imponer la alteración. Determinada relación de dependencia, cierto componente pulsional, son demasiado poderosos en comparación con las fuerzas contrarias que podemos movilizar. Es lo que universalmente ocurre en las psicosis. Las comprendemos hasta el punto de saber muy bien dónde habría que aplicar las palancas, pero estas no podrían mover el peso. Es verdad que, en este punto, cabe la esperanza de que en el futuro el conocimiento de la acción de las hormonas —ustedes saben de qué se trata— nos brinde los medios para combatir con éxito los factores cuantitativos de las enfermedades, pero hoy estamos sin duda muy lejos de ello. Comprendo que la incerteza en todas estas situaciones sea un permanente acicate para perfeccionar la técnica del análisis y, en particular, de la trasferencia. Sobre todo el principiante en el análisis que experimente un fracaso no sabrá si culpar de ello a las peculiaridades del caso o a su inhábil manejo del procedimiento terapéutico. Sin embargo, ya lo he dicho, no creo que los empeños dirigidos en este sentido consigan gran cosa.

La otra limitación de los éxitos analíticos está dada por la forma de enfermedad. Ya saben ustedes que el campo de aplicación de la terapia analítica son las neurosis de trasferencia, fobias, histerias, neurosis obsesivas y, también, anormalidades del carácter que se han desarrollado en lugar de esas enfermedades. Para todo lo demás, estados narcisistas, psicóticos, es inapropiada en mayor o menor medida. Ahora bien, sería enteramente legítimo precaverse de fracasos mediante la cuidadosa exclusión de esos casos. Esa precaución mejoraría mucho las estadísticas del análisis. Pero... hay una dificultad. Nuestros diagnósticos se obtienen a menudo sólo con posterioridad, son del tipo de la prueba de brujería aplicada por aquel rey escocés acerca

de quien he leído en Victor Hugo.[20] Este rey afirmaba poseer un método infalible para distinguir a una bruja. La hacía arrojar a una olla de agua hirviente, y después probaba el caldo. Tras esto podía decir: «Era una bruja», o bien: «No, no lo era». Algo semejante nos pasa, sólo que somos nosotros los dañados. No podemos formular un juicio sobre los pacientes que acuden al tratamiento ni sobre los candidatos que demandan formación antes de haberlos estudiado analíticamente durante unas semanas o unos meses. Así, de hecho recibimos a todos los gatos en una misma bolsa. El paciente traía unas quejas indeterminadas, generales, que no permitían un diagnóstico seguro. Pasado ese tiempo de prueba, acaso resulte que no era un caso apropiado. Entonces reprobamos al candidato, pero en cuanto al paciente, ensayamos todavía durante un lapso a la espera de poder verlo bajo una luz más favorable. El paciente se venga aumentando la lista de nuestros fracasos, y el candidato rechazado, si es un paranoico, acaso escribiendo él mismo libros psicoanalíticos. Ya lo ven, de nada nos vale aquella precaución.

Temo que estas puntualizaciones detalladas rebasen el interés de ustedes. Pero más me pesaría que creyeran que mi propósito fue disminuir su respeto por el psicoanálisis como terapia. Quizá comencé, en verdad, torpemente; en efecto, mi propósito era el contrario, disculpar las limitaciones terapéuticas del análisis por referencia a su carácter inevitable. Con igual propósito considero ahora otro punto: el reproche de que el tratamiento analítico demanda un tiempo incomprensiblemente largo. Sobre eso cabe decir que unas alteraciones psíquicas sólo se consuman de manera lenta; si sobrevienen rápida, repentinamente, es un mal signo. Es verdad que el tratamiento de una neurosis grave puede prolongarse fácilmente varios años, pero, en caso de éxito, pregúntense ustedes cuánto tiempo más habría persistido la afección. Es probable que una década por cada año de tratamiento, vale decir que la condición de enfermo nunca se habría extinguido, como harto a menudo lo vemos en enfermos no tratados. En muchos casos tenemos motivos para retomar un análisis varios años más tarde: la vida desarrolló nuevas reacciones patológicas frente a ocasiones nuevas, si bien en el período intermedio nuestro paciente estuvo sano. Es que el primer análisis no había

[20] [No se ha podido encontrar la fuente de esta anécdota, ya citada por Freud en sus «Contribuciones para un debate sobre el onanismo» (1912*f*), *AE*, **12**, pág. 262.]

sacado a la luz todas sus predisposiciones patológicas, y fue natural suspender el análisis tras alcanzar el éxito. Hay también personas gravemente deterioradas a quienes se mantiene toda la vida bajo tutela analítica y de tiempo en tiempo son analizadas de nuevo, pero de otro modo no serían capaces de vivir y uno debe alegrarse de poder sostenerlas con ese tratamiento fraccionado y recurrente. También el análisis de perturbaciones del carácter demanda tratamientos prolongados, pero es a menudo exitoso, ¿y conocen ustedes otra terapia capaz de abordar siquiera esta tarea? La ambición terapéutica puede sentirse insatisfecha con estas indicaciones, pero con el ejemplo de la tuberculosis y el lupus hemos aprendido que sólo se puede tener éxito si se adecua la terapia a los caracteres de la afección.[21]

Les dije que el psicoanálisis se inició como una terapia, pero no quise recomendarlo al interés de ustedes en calidad de tal, sino por su contenido de verdad, por las informaciones que nos brinda sobre lo que toca más de cerca al hombre: su propio ser; también, por los nexos que descubre entre los más diferentes quehaceres humanos. Como terapia es una entre muchas, sin duda *primus inter pares*. Si no tuviera valor terapéutico, tampoco habría sido descubierta en los enfermos mismos ni desarrollado durante más de treinta años.

21 [Freud destinó uno de sus últimos escritos, «Análisis terminable e interminable» (1937*c*), a examinar extensamente las limitaciones de la terapia psicoanalítica.]

35ª conferencia. En torno de una cosmovisión[1]

Señoras y señores: En nuestro último encuentro nos ocupamos de pequeños menesteres cotidianos; por así decir, pusimos orden en nuestra modesta casa. Ahora tomaremos un vuelo más osado en el intento de responder una pregunta que repetidamente han planteado otros: si el psicoanálisis lleva a una cosmovisión determinada, y a cuál.

«Cosmovisión» {«*Weltanschauung*»} es, me temo, un concepto específicamente alemán cuya traducción a lenguas extranjeras acaso depare dificultades. Si intento una definición, es inevitable que les parezca torpe. Entiendo, pues, que una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso. Es fácilmente comprensible que poseer una cosmovisión así se cuente entre los deseos ideales de los hombres. Creyendo en ella uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar, cómo debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin.

Si tal es el carácter de una cosmovisión, la respuesta es fácil para el psicoanálisis. Como ciencia especial, una rama de la psicología —psicología de lo profundo o psicología de lo inconciente—, es por completo inepta para formar una cosmovisión propia; debe aceptar la de la ciencia. Pero la cosmovisión científica ya se distancia notablemente de nuestra definición. Es cierto que también ella acepta la *unicidad* de la explicación del mundo, pero sólo como un programa cuyo cumplimiento se difiere al futuro. En lo demás se distingue por caracteres negativos: la limitación a lo que es posible averiguar aquí y ahora, y la tajante desautorización de ciertos elementos que le son ajenos. Asevera que no existe otra fuente para conocer el universo

1 [El tema de que se ocupa esta conferencia ya había sido esbozado en un pasaje de *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 91.]

que la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas, vale decir, lo que se llama «investigación»; y junto a ellas no hay conocimiento alguno por revelación, intuición o adivinación. Parece que esta concepción estuvo muy cerca de obtener general aceptación en los últimos decenios. Estaba reservado a nuestro siglo descubrir el presuntuoso argumento de que semejante cosmovisión es tan pobre como desconsoladora, que descuida las exigencias del espíritu y las necesidades del alma humana.

Nunca se rechazará con la suficiente energía este argumento. Es por completo insostenible, pues espíritu y alma son objeto de investigación científica exactamente como lo son cualesquiera otras cosas ajenas al hombre. El psicoanálisis posee un título particular para abogar aquí en favor de la cosmovisión científica, puesto que no puede reprochársele haber descuidado lo anímico en la imagen del universo. Su contribución a la ciencia consiste, justamente, en haber extendido la investigación al ámbito anímico. Por lo demás, la ciencia quedaría muy incompleta sin una psicología de esta clase. Y si se acoge en la ciencia la exploración de las funciones intelectuales y emocionales del ser humano (y de los animales), se demuestra que nada resulta alterado en la postura general de la ciencia, que no surgen nuevas fuentes del saber ni métodos para la investigación. Tales serían, de existir, la intuición y la adivinación, pero es lícito incluirlas tranquilamente entre las ilusiones, los cumplimientos de mociones de deseo. También se discierne con facilidad que aquellos reclamos de cosmovisión sólo tienen una base afectiva. La ciencia toma noticia de que es la vida anímica de los hombres la que crea esas demandas, está presta a pesquisar sus fuentes, pero no tiene el menor motivo para considerarlas justificadas. Al contrario, se ve llevada a excluir del saber todo lo que es ilusión, resultado de esas demandas afectivas.

Esto en modo alguno significa que tales deseos deban desecharse con desprecio, o subestimarse su valor para la vida humana. Hay que estar dispuesto a estudiar los cumplimientos que acaso se han procurado en los logros del arte, en los sistemas de la religión y de la filosofía, pero no es posible ignorar que sería incorrecto y en alto grado desacorde con el fin consentir la trasferencia de esas demandas al ámbito del conocer. En efecto, así se abrirían los caminos que llevan al reino de la psicosis, sea la individual o la de masas, y se sustraerían valiosas energías de aquellas aspiraciones que se vuelcan a la realidad efectiva para sa-

tisfacer en ella, en la medida de lo posible, deseos y necesidades.

Desde el punto de vista de la ciencia, es indispensable ejercer aquí la crítica y proceder mediante desautorizaciones y rechazos. Es inadmisible decir que la ciencia es un campo de la actividad espiritual, mientras que la religión y la filosofía son otros tantos, por lo menos de igual valor, donde la ciencia no tiene que entremeterse; que todos ellos tienen igual derecho a la verdad y cada quien es libre de escoger la fuente de su convencimiento y el lugar en que depositará su creencia. Semejante opinión se considera particularmente noble, tolerante, amplia y libre de prejuicios estrechos. Por desgracia es insostenible, comparte todos los rasgos nocivos de una cosmovisión de todo punto acientífica y en la práctica equivale a ella. Lo cierto es que la verdad no puede ser tolerante, no admite compromisos ni restricciones; la investigación considera como propios todos los campos de la actividad humana y no puede menos que criticar sin miramientos cualquier invasión ensayada por otro poder.

De los tres poderes que pueden disputar a la ciencia su territorio, el único enemigo serio es la religión. El arte es casi siempre inofensivo y benéfico, no pretende ser otra cosa que una ilusión. Exceptuadas las pocas personas que, como suele decirse, están poseídas por el arte, no se atreve a inmiscuirse en el reino de la realidad. La filosofía no es opuesta a la ciencia, ella misma se comporta como una ciencia; en parte trabaja con iguales métodos, pero se distancia de ella en tanto se aferra a la ilusión de poder brindar una imagen del universo coherente y sin lagunas, imagen que, no obstante, por fuerza se resquebraja con cada nuevo progreso de nuestro saber. Desde el punto de vista del método, yerra sobrestimando el valor cognitivo de nuestras operaciones lógicas y, tal vez, admitiendo otras fuentes del saber, como la intuición. Hartas veces no nos parece injustificada la burla del poeta (H. Heine), cuando dice acerca del filósofo:

> «Con sus gorros de dormir y jirones de su bata
> tapona los agujeros del edificio universal».[2]

[2] [«Die Heimkehr», LVIII. Eran unos versos favoritos de Freud. Aludió a ellos en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, pág. 487, en conexión con la elaboración secundaria en los sueños, y volvió a hacerlo en una carta a Jung del 25 de febrero de 1908

Pero la filosofía no tiene influjo directo sobre la multitud, y aun dentro de la delgada capa superior de los intelectuales interesa a un pequeño número, siendo apenas asible para los demás. En cambio, la religión es un poder inmenso que dispone de las emociones más potentes de los seres humanos. Es bien sabido que en épocas anteriores incluía todo lo atinente a la espiritualidad en la vida humana, ocupaba el lugar de la ciencia cuando esta apenas si existía, y ha creado una cosmovisión de una consecuencia y un absolutismo incomparables, que, si bien quebrantada, sobrevive todavía.

Si uno quiere darse cabal cuenta de la grandiosa enjundia de la religión tiene que evocar todo cuanto ella se propone brindar a los hombres. Les da noticia sobre el origen y la génesis del universo, les asegura protección y dicha última en los veleidosos azares de la vida, y guía sus intenciones y acciones mediante unos preceptos que sustenta con toda su autoridad. Así cumple tres funciones. En la primera, satisface el humano apetito de saber, hace lo mismo que la ciencia ensaya con sus recursos y en este punto entra en rivalidad con ella. A su segunda función debe sin duda la mayor parte de su influjo. Toda vez que apacigua la angustia de los hombres frente a los peligros y los veleidosos azares de la vida, les asegura el buen término, derrama sobre ellos consuelo en la desdicha, la ciencia no puede competir con ella. Es verdad que la ciencia enseña el modo de evitar ciertos peligros y puede combatir con éxito muchos males; sería injusto negar que es una auxiliar poderosa de los hombres, pero en muchas situaciones se ve precisada a librarlos a su penar y sólo sabe aconsejarles resignación. Por su tercera función, la de promulgar preceptos, prohibiciones y limitaciones, es por la que más se distancia de la ciencia. En efecto, esta se conforma con indagar y comprobar. Es claro que de sus aplicaciones se siguen reglas y consejos para la conducta en la vida. A veces son los mismos que la religión prescribe, pero en tal caso con otro fundamento.

El concurso de esos tres contenidos de la religión no es trasparente sin más. ¿Qué tendrá que ver el esclarecimiento sobre la génesis del universo con la imposición de determinados preceptos éticos? Las seguridades de protección y beatitud están más íntimamente enlazadas con las de-

(Jones, 1955, pág. 488). Muchos años antes, los había citado completos en una misiva dirigida a su futura esposa, fechada aparentemente en 1883 (Jones, 1953, pág. 214).]

mandas éticas. Son el premio por el cumplimiento de esos mandamientos; sólo quien los acate puede esperar esos beneficios, al desobediente le aguardan castigos. Por lo demás, en la ciencia hay algo parecido. Quien desprecie sus indicaciones —opina la ciencia— se expone a sufrir perjuicios.

Sólo se comprende la asombrosa conjunción de enseñanza, consuelo y demanda en la religión cuando se la somete a un análisis genético. Puede tomarse como punto de partida lo más llamativo del conjunto, la enseñanza acerca de la génesis del universo, pues, ¿por qué una cosmogonía ha de ser un ingrediente regular del sistema religioso? La doctrina dice, pues, que el universo ha sido creado por un ser magnificado en todas sus partes —en poder, sabiduría, intensidad de la pasión—, por un superhombre idealizado. Que unos animales sean tenidos por creadores del universo indica el influjo del totemismo, sobre el que luego haremos alguna observación, siquiera de pasada. Es interesante anotar que ese creador siempre es único, aunque se crea en varios dioses. También, que casi siempre es varón, aunque en modo alguno falten indicaciones de divinidades femeninas y muchas mitologías señalen el comienzo de la creación en el momento en que una deidad masculina desplaza a una femenina, degradada a la condición de monstruo.[3] Esto plantea interesantísimos problemas, pero debemos apresurarnos. Reconocemos con facilidad el paso siguiente, en que ese Dios Creador es llamado directamente Padre. El psicoanálisis infiere que es de hecho el padre, tan grandioso como le apareció otrora al niño pequeño. Así, el hombre religioso se representa la creación del universo como a su propia génesis.

De ese modo se explica fácilmente que las seguridades consoladoras y las severas demandas éticas se entramen con la cosmogonía. En efecto, la misma persona a quien el niño debe su existencia, el padre (dicho de manera más correcta: la instancia parental compuesta de padre y madre), protegió y cuidó también al niño endeble, desvalido, expuesto a todos los peligros que acechan en el mundo exterior; y él, bajo su tutela, se sentía seguro. Devenido adulto a su turno, el hombre se sabe por cierto en posesión de fuerzas mayores, pero también ha crecido su noción de los peligros de la vida, y con derecho infiere que en el fondo per-

[3] [Freud se refirió con mucho más amplitud a las deidades femeninas en el ensayo III de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, pág. 80.]

manece tan desvalido y desprotegido como en la infancia, y frente al mundo sigue siendo un niño. Por eso tampoco ahora gusta de renunciar a la protección de que gozó cuando niño. Empero, hace tiempo ha discernido que su padre es un ser de poder muy limitado, no provisto de todas las excelencias. Entonces recurre a la imagen mnémica del padre de la infancia, a quien sobrestimaba tanto, lo erige en divinidad y lo sitúa en el presente y en la realidad objetiva {*Realität*}. La intensidad afectiva de esta imagen mnémica y su no extinguida necesidad de protección son las portadoras de su creencia en Dios.

También el tercero de estos puntos principales del programa religioso, la demanda ética, se inserta sin violencia en esta situación infantil. Les recuerdo la famosa sentencia de Kant, quien nombra en una sola frase el cielo estrellado y la ley moral en nuestro pecho [cf. pág. 57].[4] Por extraña que suene esa conjunción —pues, ¿qué nexo pueden mantener los cuerpos celestes con la cuestión de que una criatura humana ame a otra o le dé muerte?—, roza una gran verdad psicológica. El mismo padre (la instancia parental) que dio al niño la vida y lo preservó de sus peligros le enseñó también lo que tenía permitido hacer y lo que debía omitir, le ordenó consentir determinadas limitaciones de sus deseos pulsionales, le hizo saber qué miramientos hacia padres y hermanos se esperaban de él si quería ser un miembro tolerado y bien visto del círculo familiar y, después, de unas asociaciones mayores. Mediante un sistema de premios de amor y de castigos, se educa al niño en el conocimiento de sus deberes sociales, se le enseña que su seguridad en la vida depende de que sus progenitores, y después los otros, lo amen y puedan creer en su amor hacia ellos. Pues bien; son todas estas constelaciones, inmodificadas, las que el hombre lleva a la religión. Las prohibiciones y demandas de los padres perviven en su pecho como conciencia moral; Dios rige al mundo humano con el mismo sistema de premios y castigos; del cumplimiento de las demandas éticas depende el grado de protección y de satisfacción dichosa concedido al individuo; en el amor a Dios y en la conciencia de ser amado por él se

4 [En la primera edición de esta obra se leía aquí: «En una famosa sentencia, el filósofo Kant nombró la existencia del cielo estrellado y de la ley moral en nuestro pecho como los más poderosos testimonios de la grandeza de Dios». Esta oración fue modificada, dándole su forma actual, para la reedición en los *Gesammelte Schriften* (1934); sin duda, la oración original pasaba por alto la cita anterior del mismo pasaje.]

funda la seguridad en que uno se abroquela frente a los peligros que acechan desde el mundo exterior y desde los prójimos. Por último, mediante la plegaria uno se asegura influjo directo sobre la voluntad divina y, así, participación en la omnipotencia de Dios.

Sé que mientras me escuchaban los asediaron numerosos interrogantes cuya respuesta querrían saber. Hoy y aquí no puedo proporcionársela, aunque confío en que ninguna de esas indagaciones de detalle conmovería nuestra tesis de que la cosmovisión religiosa está determinada por la situación de nuestra infancia. Pero entonces es tanto más asombroso que a pesar de su carácter infantil tenga todavía un precursor. Hubo sin duda una época sin religión, sin dioses. Se la llama *animismo*. También en ella el mundo estaba lleno de seres espirituales de carácter humano, los que nosotros llamamos demonios; todos los objetos del mundo exterior eran su morada, o quizás eran idénticos a ellos, pero no existía ningún poder superior que los hubiera creado a todos y los siguiera gobernando, y a quien uno pudiera volverse en procura de protección y socorro. Los demonios del animismo eran las más de las veces hostiles a los hombres, pero parece que en aquellos tiempos el hombre se tenía más confianza que en épocas posteriores. Es verdad que sufría de continuo pesadísima angustia frente a esos malos espíritus, pero se defendía de ellos mediante determinadas acciones a las que atribuía la virtud de ahuyentarlos. Tampoco en otros campos se consideraba impotente. Si quería obtener de la naturaleza un deseo, por ejemplo que lloviera, no dirigía una plegaria al dios del tiempo, sino que practicaba un ensalmo del que esperaba un influjo directo sobre la naturaleza, hacía él mismo algo parecido a la lluvia. En la lucha contra los poderes del mundo circundante, su primer arma fue la *magia*, precursora de nuestra técnica actual. Suponemos que la confianza en la magia deriva de la sobrestimación de las propias operaciones intelectuales, de la creencia en la «omnipotencia del pensamiento», que, por lo demás, reencontramos en nuestros neuróticos obsesivos.[5] Podríamos imaginar que los hombres de aquella época se sentían particularmente orgullosos de sus adquisiciones en el terreno del lenguaje, que sin duda trajeron consigo una gran facilidad para el pensar. Conferían

[5] [Véase sobre esto el ensayo III de *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, esp. págs. 89 y sigs.]

virtud ensalmadora a la palabra. Este rasgo fue asumido luego por la religión. «Y Dios dijo: "Hágase la luz", y la luz se hizo». Además, el hecho de las acciones mágicas muestra que el hombre animista no confió simplemente en la fuerza de sus deseos. Más bien esperaba el éxito de la ejecución de un acto que debía ocasionar su imitación por la naturaleza. Si quería que lloviera, él mismo vertía agua; si quería promover la fecundidad del suelo, brindaba a este la escenificación de un comercio sexual sobre el campo.

Ustedes saben cuán difícil es que sea sepultado algo que una vez se procuró expresión psíquica. Por eso no les sorprenderá enterarse de que muchas exteriorizaciones del animismo se han conservado hasta el día de hoy, la mayoría de las veces como lo que se llama superstición, junto a la religión y en su trasfondo. Pero todavía más: difícilmente rechacen ustedes el juicio de que nuestra filosofía ha preservado rasgos esenciales del pensamiento animista, la sobrestimación del poder ensalmador de la palabra, la creencia *en que los procesos objetivos del universo marchan por los* caminos que nuestro pensar les prescribe. Sería, claro está, un animismo sin acciones mágicas. Por otra parte, tenemos derecho a suponer que ya en aquella época existiera alguna clase de ética, unos preceptos para el trato recíproco entre los hombres, pero nada prueba que se anudaran de manera más íntima con las creencias animistas. Es probable que fueran la expresión inmediata de relaciones de poder y necesidades prácticas.

Sería muy valioso conocer lo que forzó el pasaje del animismo a la religión, pero bien pueden ustedes imaginarse cuánta oscuridad envuelve aún hoy a esas épocas primordiales de la historia evolutiva del espíritu humano. Parece un hecho que la primera forma en que se manifestó la religión fue el asombroso totemismo, la veneración de animales, tras la cual aparecieron también los primeros mandamientos éticos, los tabúes. En su momento, en mi libro *Tótem y tabú* (1912-13), desarrollé una conjetura que reconducía esa mudanza a una subversión en las relaciones de la familia humana. El logro capital de la religión, comparada con el animismo, reside en la ligazón psíquica de la angustia frente a los demonios. Empero, como un relicto de la prehistoria, el Espíritu Maligno ha mantenido un lugar en el sistema de la religión.

He ahí, pues, la prehistoria de la cosmovisión religiosa; volvámonos ahora a lo que sucedió desde entonces y todavía

se desenvuelve ante nuestros ojos. El espíritu científico, fortalecido en la observación de los procesos naturales, empezó en el trascurso de las épocas a tratar la religión como un asunto humano y a someterla a un examen crítico. Y ella no pudo resistir la prueba. Primero fueron sus noticias sobre milagros las que provocaron extrañeza e incredulidad, porque contradecían todo lo que la sobria observación había enseñado, y harto dejaban traslucir el influjo de la fantasía humana. Luego no pudieron menos que ser desautorizadas sus doctrinas para la explicación del mundo existente, pues eran testimonio de una ignorancia que llevaba el sello de épocas antiguas, y ahora los hombres, más familiarizados con las leyes de la naturaleza, la sabían superada. Que el universo hubiera nacido mediante unos actos de concepción y creación análogos a la génesis del individuo humano, he ahí algo que ya no parecía la hipótesis más inmediata y evidente desde que el pensamiento se había visto precisado a trazar el distingo entre los seres animados y una naturaleza inanimada, lo cual volvió imposible mantener el animismo originario. No debe omitirse, tampoco, la influencia del estudio comparado de diversos sistemas religiosos y la impresión provocada por su exclusión recíproca y su mutua intolerancia.

Fortalecido con esos ensayos preliminares, el espíritu científico cobró por fin la osadía de someter a examen los fragmentos más sustantivos y de mayor valor afectivo de la cosmovisión religiosa. Acaso siempre se advirtió, pero sólo tardíamente se osó enunciarlo, que también las aseveraciones religiosas por las que se prometía protección y dicha a los seres humanos con tal que observaran algunos requerimientos éticos probaban ser increíbles. No parece cierto que en el mundo exista un poder que procure con paternal cuidado el bienestar del individuo y lleve a feliz término todo cuanto le afecta. Antes bien, los destinos de los hombres no parecen compatibles con la hipótesis de la Providencia ni con la de una justicia universal —que en parte contradice a la primera—. Terremotos, inundaciones, incendios, no distinguen entre el bueno y piadoso y el maligno o incrédulo. Aun donde no entra en cuenta la naturaleza inanimada y el destino del individuo depende de sus relaciones con el prójimo, en modo alguno es regla que la virtud sea premiada y el mal encuentre su castigo, sino que hartas veces el violento, taimado, despiadado, rebaña para sí los ambicionados bienes de este mundo y el hombre piadoso se queda sin nada. Poderes oscuros, insensibles y desamorados presiden el destino humano; el sistema de recompensas y castigos que la religión

atribuye al gobierno del mundo no parece existir. Esto da otra vez motivo para abandonar un sector del animismo que se había preservado en la religión.

La última contribución a la crítica de la cosmovisión religiosa fue efectuada por el psicoanálisis cuando señaló que el origen de la religión se situaba en el desvalimiento infantil y todos sus contenidos derivaban de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez. Si bien esto no implicaba refutar la religión, sí constituía un redondeo necesario de nuestro saber sobre ella y la contradecía al menos en un punto, puesto que ella pretende ser de origen divino. Y en verdad no anda descaminada en esto, si es que se acepta nuestra interpretación de Dios.

He aquí, pues, el juicio sintético de la ciencia sobre la cosmovisión religiosa: mientras que las diversas religiones disputan entre sí sobre cuál está en posesión de la verdad, nosotros creemos lícito tener por nulo el contenido de verdad de la religión. Esta es un intento de dominar el mundo sensorial en que estamos inmersos por medio del mundo del deseo que hemos desarrollado en nuestro interior a consecuencia de ciertos procesos biológicos y psicológicos necesarios. Pero no puede conseguirlo. Sus doctrinas llevan el sello de las épocas en que nacieron, la infancia de la humanidad todavía ignorante. Sus consolaciones no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es un juego de niños. Los reclamos éticos que la religión pretende sancionar piden más bien otro fundamento, pues son indispensables para la sociedad humana y es peligroso atar su observancia a la fe religiosa. Si se intenta insertar la religión dentro de la vía evolutiva de la humanidad, no aparece como una adquisición duradera, sino como un correspondiente de la neurosis que cada hombre culto ha pasado en su camino de la infancia a la madurez.[6]

Desde luego, están ustedes en libertad de ejercer la crítica sobre esta exposición mía; yo mismo estoy dispuesto a acompañarlos. Lo que aquí les he dicho sobre el lento desmoronamiento de la cosmovisión religiosa fue sin duda incompleto en su compendio; no fue indicada del todo correctamente

[6] [La posibilidad de que la sociedad sufriera neurosis análogas a las de los individuos fue mencionada por Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, págs. 42-3, y en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 139. La discutió con mucho más detenimiento en el ensayo III de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, págs. 69 y sigs. La similitud entre las prácticas religiosas y las acciones obsesivas había sido señalada por él mucho antes (cf. Freud, 1907*b*).]

la secuencia de los procesos singulares, no se estudió la cooperación de diferentes fuerzas en el despertar del espíritu científico. También omití considerar las alteraciones que se consumaron en la cosmovisión religiosa misma en la época de su imperio indiscutido y después, cuando despuntó la crítica. Por último, limité mi elucidación, en verdad, a una sola forma de religión, la de los pueblos occidentales. Por así decir, me creé un fantasma a los fines de una demostración rápida y lo más impresionante posible. No entremos a considerar si mi saber me habría bastado para una exposición más correcta y completa. Sé que todo cuanto les he dicho pueden ustedes hallarlo en otra parte, y hallarlo mejor; nada de eso es nuevo. Permítanme expresar mi convencimiento: la más cuidadosa elaboración del material que ofrecen los problemas religiosos no conmovería nuestro resultado.

Ustedes saben que la lucha del espíritu científico contra la cosmovisión religiosa no ha terminado, sigue librándose en el presente ante nuestros ojos. Si bien de ordinario el psicoanálisis no recurre a las armas de la polémica, no nos privemos de contemplar con alguna perspectiva esos combates. Acaso de ese modo consigamos un mayor esclarecimiento de nuestra posición frente a las cosmovisiones. Verán cuán fácil es invalidar algunos de los argumentos aducidos por los partidarios de la religión, aunque es cierto que otros pueden sustraerse de la refutación.

La primera objeción que se escucha dice que sería temeridad de la ciencia tomar a la religión como objeto de sus indagaciones; esta —se sostiene— es algo soberano, superior a todo entendimiento humano, y no es lícito abordarla con una crítica ergotizante. Con otras palabras: la ciencia es incompetente para juzgar la religión. En lo demás, la ciencia es útil y valiosa, pero siempre que se limite a su ámbito, y la religión no está dentro de él; nada tiene, pues, que buscar ahí. Si uno no se deja disuadir por este áspero rechazo y osa preguntar en qué se funda esta pretensión de excepcionalidad entre todos los asuntos humanos, se obtiene por respuesta —si es que se dignan darle alguna— que no es lícito medir la religión con un rasero humano, pues es de origen divino, nos ha sido concedida por la Revelación de un espíritu a quien el espíritu humano no puede concebir. Uno diría que nada es más fácil que rechazar este argumento; en efecto, es una manifiesta *petitio principii*, un *begging the question* (no hallo ninguna expresión buena en alemán). Lo que se pone en entredicho es, justamente, la existencia de un Espíritu divino y su Revelación, y es evidente que la disputa no se decide afirmando que eso no se puede discutir

porque no está permitido poner en entredicho a la divinidad. Es lo que en ocasiones sucede en el trabajo analítico. Cuando un paciente de ordinario razonable rechaza una determinada indicación con argumentos particularmente tontos, esa endeblez lógica atestigua que su contradicción responde a un motivo de particular intensidad, que no puede ser sino de naturaleza afectiva: una ligazón de sentimiento.

También es posible recibir otra respuesta en que ese motivo se confiesa francamente: no es lícito hacer objeto a la religión de un examen crítico pues ella es el producto supremo, el más valioso y sublime, del espíritu humano, y sólo ella vuelve soportable el mundo y digna del hombre la vida. No hace falta replicar impugnando este juicio sobre la religión; basta dirigir la atención a otro estado de cosas. Cabe señalar que no se trata de una intromisión del espíritu científico en el ámbito de la religión, sino, por lo contrario, de una intromisión de la religión en la esfera del pensamiento científico. Cualesquiera que sean su valor y su significatividad, la religión no tiene derecho a limitar de ningún modo el pensamiento; por tanto, tampoco tiene el de hurtarse a la aplicación de ese pensamiento.

El pensar científico no es diverso por su esencia de la actividad normal del pensamiento que todos nosotros, creyentes y no creyentes, aplicamos en nuestros menesteres vitales. Sólo en algunos rasgos ha cobrado particular relieve; se interesa también por cosas que no poseen una utilidad directa y palpable, se empeña por mantener cuidadosamente alejados los factores individuales y las influencias afectivas, somete a riguroso examen la certeza de las percepciones sensoriales sobre las que edifica sus inferencias, se procura nuevas percepciones inalcanzables con los medios cotidianos y, variando deliberadamente ciertos experimentos, aísla las condiciones de esas experiencias nuevas. Su afán es lograr la concordancia con la realidad, o sea, con lo que subsiste fuera e independientemente de nosotros, y que, tal como la experiencia nos lo ha enseñado, es decisivo para el cumplimiento o la frustración {*Vereitelung*} de nuestros deseos. Llamamos «verdad» a esta concordancia con el mundo exterior objetivo {*real*}. Ella sigue siendo la meta del trabajo científico aunque dejemos de lado su valor práctico. Entonces, cuando la religión asevera que puede sustituir a la ciencia y que forzosamente es verdadera por ser benéfica y edificante, ello constituye de hecho una intromisión que debe rechazarse en aras de un interés universal. Es grave cosa esta de proponer a quien aprendió a conducir sus negocios

corrientes según las reglas de la experiencia y bajo miramiento por la realidad que trasfiera el cuidado de sus intereses más íntimos —justamente— a una instancia que reclama como privilegio ser eximida de los preceptos del pensamiento acorde a la *ratio*. Y en lo que respecta a la protección que la religión promete a sus fieles, yo creo que ninguno de nosotros querría subir a un automóvil cuyo conductor declarase que guía, sin cuidarse por las reglas de tránsito, siguiendo los impulsos de su fantasía inspirada desde lo alto.

La prohibición de pensar que la religión decreta al servicio de su autoconservación, por lo demás, tampoco es inocua, ni para el individuo ni para la comunidad humana. La experiencia analítica nos ha enseñado que semejante prohibición, aunque en su origen se limite a determinado campo, tiende a expandirse y luego pasa a ser causa de inhibiciones graves en el modo de vida de la persona. Ese efecto puede ser observado, además, en el sexo femenino, como consecuencia de la prohibición de ocuparse, aunque sólo fuera en el pensamiento, de su sexualidad.[7] La biografía de casi todos los individuos destacados de épocas pretéritas es apta para demostrar lo dañino de la prohibición religiosa del pensamiento. Por otra parte, el intelecto —o para llamarlo con el nombre que nos resulta más familiar: la razón— es uno de los poderes de los que con mayor justificación podemos esperar un influjo unificador sobre los hombres, esos hombres cuya cohesión y —por lo tanto— cuyo gobierno son tan dificultosos. Imagínense lo imposible que sería la sociedad humana si cada quien tuviera su propia tabla de multiplicar y sus particulares unidades de longitud y de peso. Nuestra mejor esperanza para el futuro es que el intelecto —el espíritu científico, la razón— establezca con el tiempo la dictadura dentro de la vida anímica. La esencia de la razón garantiza que en tal caso no dejaría de asignar su lugar debido a las mociones afectivas de los seres humanos y a todo lo comandado por ellas. Pero el yugo común de ese imperio de la razón demostrará ser el más fuerte lazo unificador entre los hombres y abrirá el camino a ulteriores unificaciones. Todo lo que contraríe ese desarrollo, como de hecho lo hace la prohibición de pensar decretada por la religión, constituye un peligro para el futuro de la humanidad.

Ahora cabe preguntar por qué la religión no pone término

[7] [Este tema fue considerado en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, pág. 47.]

a esta disputa en que no tiene perspectiva ninguna de prevalecer y declara con franqueza: «Es cierto que no puedo darles lo que suele llamarse verdad; en cuanto a ella, tienen ustedes que atenerse a la ciencia. Pero lo que tengo para dar es incomparablemente más hermoso, consolador y edificante que todo cuanto puedan recibir de la ciencia. Y por eso les digo que es verdadero en otro sentido, en un sentido superior». La respuesta es fácil de hallar. La religión no puede admitir esto porque así perdería toda influencia sobre la multitud. El hombre común conoce sólo una verdad, en el sentido corriente de la palabra. No puede imaginar en qué consistiría una verdad superior o suprema. La verdad le parece tan poco susceptible de gradaciones como la muerte, y no puede acompañar el salto de lo bello a lo verdadero. Quizá piensen ustedes, conmigo, que tiene razón.

La lucha, pues, no ha terminado. Los seguidores de la cosmovisión religiosa obran según el viejo apotegma: «La mejor defensa es el ataque». Preguntan: «¿Quién es entonces esa ciencia que osa desvalorizar nuestra religión, esa religión que durante milenios ha prodigado salud y consuelo a millares de hombres? ¿Cuáles son sus logros? ¿Qué podemos esperar de ella en el futuro? Ella misma confiesa que es incapaz de brindar consuelo y edificación. Dejemos eso de lado, aunque no es una renuncia de poca monta. Pero, ¿qué hay con sus doctrinas? ¿Puede decirnos cómo ha devenido el mundo y qué destino le aguarda? ¿Puede trazarnos aunque sólo fuera una imagen coherente del universo, mostrarnos a qué se deben los inexplicados fenómenos de la vida, el modo en que las fuerzas espirituales son capaces de producir efectos sobre la materia inerte? Si lo pudiera, no le denegaríamos nuestro respeto. Pero nada de eso; todavía no ha solucionado ninguno de esos problemas. Nos ofrece unos retazos de supuesto conocimiento, que no puede armonizar entre sí; compagina unas observaciones de regularidades en el decurso de los acontecimientos, que designa con el nombre de leyes y somete a sus atrevidas interpretaciones. ¡Y cuán ínfimo es el grado de certeza que asigna a sus resultados! Todo lo que enseña tiene sólo un valor provisional; lo que hoy se encomia como suprema sabiduría, se desestimará mañana y a su vez será sustituido por otra cosa sólo tentativa. Así, llama verdad al último error. ¡Y a semejante verdad deberíamos sacrificar nuestro supremo bien!».

¡Señoras y señores!: Creo que si ustedes son partidarios de la cosmovisión científica aquí atacada, esa crítica no los afectará mucho. En la Austria imperial se pronunció cierta

vez una frase que me gustaría recordar aquí. El viejo Soberano[8] espetó a la diputación de un partido que le resultaba incómodo: «¡Esto ya no es una oposición corriente, es una oposición facciosa!». De manera semejante hallarán ustedes exagerados con injusticia e intención hostil los reproches que acusan a la ciencia de no haber desentrañado todavía los enigmas del universo; de hecho, para esos grandes logros ha sido harto escaso el tiempo trascurrido hasta hoy. La ciencia es muy joven, una actividad humana que se desarrolló tardíamente. Para escoger sólo unas pocas fechas, consideremos que han pasado apenas trescientos años desde que Kepler descubrió las leyes del movimiento planetario; Newton, quien descompuso la luz en sus colores y formuló la doctrina de la fuerza gravitatoria, murió en 1727, vale decir, hace poco más de doscientos años, y Lavoisier descubrió el oxígeno no mucho antes de la Revolución Francesa. Una existencia individual abarca un lapso brevísimo comparada con la duración del desarrollo humano; yo puedo ser hoy un hombre muy viejo,[9] y a pesar de ello ya vivía cuando Darwin dio a publicidad su obra sobre el origen de las especies. En ese mismo año de 1859 nació el descubridor del radio, Pierre Curie. Y si ustedes se remontan en el tiempo hacia los comienzos de la ciencia natural exacta entre los griegos, hasta Arquímedes, Aristarco de Samos (hacia el año 250 antes de Cristo), el precursor de Copérnico, o aun hasta los primeros esbozos de la astronomía entre los babilonios, no harán sino abarcar una pequeña fracción del lapso que la antropología reclama para el desarrollo del hombre desde su forma primordial antropoide, y que sin ninguna duda se extendió por más de cien mil años. Y no olviden, por otra parte, que el último siglo ha traído consigo tal profusión de nuevos descubrimientos, tan grande aceleración del progreso científico, que tenemos todos los motivos para aguardar confiados el futuro de la ciencia.

En cuanto a los otros puntos de esa crítica, no podemos menos que concederles razón dentro de cierto alcance. En efecto, el camino de la ciencia es lento, tentaleante, laborioso. Es algo que no se puede desconocer ni modificar. No asombra que los señores del otro partido estén descontentos; es que están mal acostumbrados: con la Revelación todo les ha sido mucho más fácil. El progreso en el trabajo científico se consuma exactamente como en un análisis. Uno aporta al

[8] [«*Der alte Herr*»; así se conocía popularmente al emperador Francisco José.]

[9] [Freud tenía 76 años cuando escribió esto.]

trabajo ciertas expectativas, pero se ve precisado a refrenarlas. Por medio de la observación se averigua algo nuevo ora aquí, ora allí; los fragmentos no concuerdan al comienzo. Se lucubran conjeturas, se crean construcciones auxiliares que uno retira cuando no se corroboran, hace falta mucha paciencia, estar presto para todas las posibilidades, renunciar a convencimientos prematuros bajo cuya compulsión acaso se pasarían por alto factores inesperados, y al final todo ese gasto recibe su recompensa: los hallazgos dispersos se compaginan, se consigue inteligir toda una pieza del acontecer anímico, esa tarea queda lista y se está libre para abordar la siguiente. Sólo del auxilio que el experimento significa para la investigación es forzoso privarse en el análisis.

Pero en esa crítica a la ciencia hay una buena dosis de exageración. No es cierto que marche ciega, a los tropezones, de un ensayo a otro, que permute un error por otro. En general trabaja como el artista con el modelo de arcilla: modifica sin descanso el esbozo grosero, le agrega y le quita material hasta conseguir un grado satisfactorio de parecido con el objeto visto o representado. Y por otra parte, al menos en las ciencias más antiguas y maduras existe ya hoy un cimiento sólido que sólo es modificado y completado, pero no retirado. No tienen tan mal aspecto las cosas en la empresa científica.

Y por último, ¿qué fin persiguen estos apasionados denuestos contra la ciencia? A pesar de su actual inacabamiento y de las dificultades que le son inherentes, ella sigue siendo indispensable para nosotros y no puede ser sustituida por otra cosa. Es capaz de insospechados perfeccionamientos, imposibles para la cosmovisión religiosa. Esta se encuentra acabada en todas sus piezas esenciales; si fue un error, lo seguirá siendo para siempre. Por tanto, nada de lo que se diga en menoscabo de la ciencia puede modificar el hecho de que intenta hacer justicia a nuestra dependencia del mundo exterior real, mientras que la religión es ilusión y debe su fuerza a su solicitación de nuestras mociones pulsionales de deseo.[10]

Tengo el deber de considerar todavía otras cosmovisiones que se sitúan en oposición a la científica; pero lo haré a disgusto, pues sé que carezco de la requerida competencia para enjuiciarlas. Reciban, pues, las puntualizaciones que si-

[10] [En *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), Freud hizo su apreciación más detenida de la religión.]

guen bajo la reserva de esta confesión, y si ellas despiertan su interés, busquen mejor enseñanza en otro lugar.

En primer término, cabría mencionar aquí los diversos sistemas filosóficos que han osado trazar la imagen del universo tal como se espejó en el espíritu del pensador, extrañado del mundo las más de las veces. Pero ya he ensayado una caracterización general de la filosofía y sus métodos [pág. 148], y en cuanto a apreciar los sistemas singulares, habrá pocas personas cuya incompetencia sea tan grande como la mía. Atendamos, entonces, a otros dos fenómenos que no pueden ser ignorados, particularmente en nuestra época.

Una de esas cosmovisiones es por así decir un correlato del anarquismo político, acaso una irradiación de él. Es cierto que nihilistas intelectuales de este tipo ya existieron antes, pero en el presente parece habérseles subido a la cabeza la teoría de la relatividad de la física moderna. Sin duda, parten de la ciencia; pero se las ingenian para empujarla a su autosupresión, al suicidio: le imponen la tarea de quitarse de en medio ella misma mediante la refutación de sus pretensiones. Con harta frecuencia se tiene la impresión de que ese nihilismo no es más que una postura temporaria que se mantiene hasta el cumplimiento de esa tarea. Eliminada la ciencia, se puede difundir por el espacio así despejado alguna clase de misticismo o, de nuevo, la vieja cosmovisión religiosa. De acuerdo con la doctrina anarquista, no existe absolutamente ninguna verdad, ningún conocimiento cierto sobre el mundo exterior. Lo que hacemos pasar por verdad científica no es más que el producto de nuestras propias necesidades, tal como por fuerza se manifiestan bajo las cambiantes condiciones exteriores; vale decir: es, también, una ilusión. En el fondo, no hallamos sino lo que nos hace falta, sólo vemos lo que queremos ver. Y no podemos hacer otra cosa. Puesto que no existe el criterio de verdad, la concordancia con el mundo exterior, no interesa a qué opiniones adhiramos. Todas son verdaderas y falsas por igual. Y nadie tiene el derecho de imputar error a los demás.

Para un espíritu de orientación epistemológica podría resultar tentador pesquisar los caminos y los sofismas por los cuales los anarquistas consiguen amañarse tales conclusiones finales. Forzosamente se chocaría en ese intento con situaciones parecidas a las que derivan del consabido ejemplo: Un cretense dice «Todos los cretenses son mentirosos», etc. Pero yo no tengo ni ganas ni aptitudes para internarme más

a fondo en esto. Sólo puedo decir que la doctrina anarquista suena tan grandiosamente superior mientras se refiere a cosas abstractas; fracasa al primer paso en la vida práctica. Ahora bien, las acciones de los hombres están guiadas por sus opiniones, sus conocimientos, y el mismo espíritu científico que especula sobre la estructura de los átomos o la descendencia del hombre es el que proyecta la construcción de un puente resistente. Si de hecho fuera indiferente qué opinemos, no existirían conocimientos —que entre nuestras opiniones se singularizan por su concordancia con la realidad—, y entonces tanto podríamos construir puentes de cartón como de piedra, inyectar al enfermo un decigramo de morfina en vez de un centigramo, utilizar como narcótico gas lacrimógeno en lugar de éter. Pero también los anarquistas intelectuales desautorizarían enérgicamente semejantes aplicaciones prácticas de su teoría.

La otra oposición ha de tomarse mucho más en serio, y por cierto que en este caso lamento muchísimo la insuficiencia de mi orientación. Conjeturo que ustedes saben más que yo acerca de este asunto, y hace tiempo que habrán tomado posición en favor o en contra del marxismo. Las indagaciones de Karl Marx sobre la estructura económica de la sociedad y el influjo de las diversas formas de economía en todos los ámbitos de la vida humana se han conquistado en nuestra época una autoridad indiscutible. Desde luego, yo no puedo saber hasta dónde aciertan o yerran en los detalles. Me entero de que tampoco les resulta fácil a otros, mejor informados. En la teoría de Marx me han extrañado tesis como esta: que el desarrollo de las formas de sociedad es un proceso de historia natural, o que los cambios en la estratificación social surgen unos de otros por la vía de un proceso dialéctico. En verdad, no estoy seguro de comprender rectamente tales aseveraciones, pero ellas no suenan «materialistas», sino, más bien, como un precipitado de aquella oscura filosofía hegeliana por cuya escuela también Marx ha pasado. No sé cómo podría librarme de mi opinión de lego, habituada a reconducir la formación de clases dentro de la sociedad a las luchas sobrevenidas desde el comienzo de la historia entre las hordas[11] humanas separadas por pequeñas diferencias {*um ein Geringes*}. Yo creía que las

[11] [Freud empleaba el término «horda» para designar grupos humanos comparativamente pequeños. Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 128.]

diferencias sociales fueron en su origen diferencias de linaje o de raza. Factores psicológicos, como la escala del placer constitucional de agredir pero también la solidez de la organización dentro de la horda, y factores materiales, como la posesión de mejores armas, decidían el triunfo. En la convivencia dentro del mismo territorio, los vencedores se convertían en amos y los vencidos en esclavos. Ahí no se descubre nada de una ley natural ni de una mudanza [dialéctica] de los conceptos; en cambio, es inequívoco el influjo que el progresivo gobierno sobre las fuerzas naturales ejerce en las relaciones sociales entre los hombres, pues estos ponen al servicio de su agresión y aplican en sus luchas los medios de poder recién adquiridos. La introducción de los metales, del bronce, del hierro, puso término a épocas íntegras de cultura y a sus instituciones sociales. Creo que efectivamente la pólvora y las armas de fuego acabaron con el caballero feudal y el dominio de la nobleza, y que el despotismo ruso estaba condenado ya antes de perder la guerra, pues ningún cruzamiento de las familias dominantes en Europa habría podido engendrar una casta de zares capaz de resistir el poder deflagratorio de la dinamita.

Y hasta quizá con la actual crisis económica, que siguió a la Guerra Mundial, no hacemos sino pagar el precio por el último, grandioso, triunfo sobre la naturaleza: la conquista del espacio aéreo. Esto no suena muy esclarecedor, pero al menos los primeros eslabones de la concatenación se disciernen con claridad. La política de Inglaterra se basaba en la seguridad garantizada por el mar que baña sus costas. En el momento en que Blériot sobrevoló el canal en aeroplano se quebró dicho aislamiento protector, y esa noche en que en tiempos de paz y con fines de ejercitación un *Zeppelin* alemán voló en círculo sobre Londres, la guerra contra Alemania fue asunto decidido.[12] Tampoco puede olvidarse la amenaza del submarino.

Me avergüenza casi tratar ante ustedes un tema de tanta importancia y complejidad con unas pocas puntualizaciones insuficientes, pero sé que no les he dicho nada nuevo. Sólo me interesa que reparen en que el nexo del ser humano con el gobierno sobre la naturaleza, del que toma sus armas para la lucha contra sus semejantes, necesariamente influirá también sobre sus instituciones económicas. Parece que nos hubiéramos alejado mucho de los problemas de la cosmovisión, pero enseguida nos resituaremos en ellos. La fuerza

[12] Fui informado de esto por fuentes fidedignas durante el primer año de la guerra.

del marxismo no reside evidentemente en su concepción de la historia ni en la previsión del futuro basada en aquella, sino en su penetrante demostración del influjo necesario que las relaciones económicas entre los hombres ejercen sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas. Así se descubrieron una serie de nexos y de relaciones de dependencia que hasta entonces se habían ignorado casi por completo. Pero no puede admitirse que los motivos económicos sean los únicos que presiden la conducta de los hombres dentro de la sociedad. Ya el hecho indubitable de que diversas personas, razas, pueblos, se comporten de manera diferente bajo idénticas condiciones económicas excluye el imperio exclusivo de los factores económicos. No se entiende cómo se podrían omitir factores psicológicos toda vez que se trata de las reacciones de seres humanos vivientes, pues no sólo estos han participado en el establecimiento de tales relaciones económicas, sino que, aun bajo su imperio, los seres humanos no podrían hacer otra cosa que poner en juego sus originarias mociones pulsionales: su pulsión de autoconservación, su placer de agredir, su necesidad de amor, su esfuerzo hacia la ganancia de placer y la evitación de displacer. En una indagación anterior hemos reconocido asimismo la vigencia del sustantivo reclamo del superyó, que subroga la tradición y las formaciones de ideal del pasado y resistirá durante un tiempo a las impulsiones provenientes de una situación económica nueva [cf. pág. 63]. Por último, no olvidemos que sobre las masas humanas, sometidas a la necesidad objetiva de lo económico, discurre también el proceso del desarrollo de la cultura —civilización, dicen otros—,[13] influido ciertamente por todos los restantes factores, pero sin duda independiente de ellos en su origen, comparable a un proceso orgánico y muy capaz de influir a su vez sobre los demás determinantes.[14] Desplaza las metas

[13] [Hay una frase similar sobre esta cuestión terminológica en *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), *infra*, pág. 197; y en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, pág. 6, Freud afirma categóricamente: «Omito diferenciar entre cultura y civilización».]

[14] [La noción de «proceso cultural» ocupaba en gran parte, a la sazón, el pensamiento de Freud. La había examinado en varios puntos de *El malestar en la cultura* (1930*a*) (cf., por ejemplo, *AE*, **21**, págs. 94-6, 118 y 135-7), y volvió a referirse a ella en *¿Por qué la guerra?* (1933*b*), *infra*, págs. 197-8. Pero estaba estrechamente ligada a otra idea de él mucho más antigua, a saber, la hipótesis de la *represión* como proceso orgánico. Estableció expresamente el vínculo entre ambas en dos extensas notas al pie de *El malestar en la cultura*, *ibid.*, págs. 97-8 y 103-4. En mi «Introducción» a esta última obra (*ibid.*, págs. 60-1) trazo la historia de esta hipótesis, que se remonta al año 1897.]

pulsionales y hace que los seres humanos se muestren renuentes frente a aquello que hasta entonces les resultaba soportable; y hasta parece que el fortalecimiento cada vez mayor del espíritu científico fuera una de sus piezas esenciales. Si alguien estuviera en condiciones de demostrar en detalle el modo en que se comportan, se inhiben y se promueven entre sí estos diversos factores, la disposición pulsional común a todos los hombres, sus variaciones raciales y sus modelamientos culturales bajo las condiciones del régimen social, de la actividad profesional y las posibilidades de ganarse el sustento; si alguien, digo, lo consiguiera, habría completado el marxismo hasta convertirlo en una real y efectiva ciencia de la sociedad. Es que en verdad la sociología, que trata de la conducta de los hombres en la sociedad, no puede ser otra cosa que psicología aplicada. En sentido estricto sólo existen dos ciencias: la psicología, pura y aplicada, y la ciencia natural.

Con la recién adquirida intelección de la vasta significatividad de las relaciones económicas surgió la tentación de no dejar libradas sus variaciones al desarrollo histórico, sino imponerlas mediante una intervención revolucionaria. Ahora bien, en su realización en el bolchevismo ruso, el marxismo teórico cobró la energía, el absolutismo y el exclusivismo de una cosmovisión, pero, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquello que combatía. Siendo en su origen un fragmento de ciencia, edificado sobre la ciencia y la técnica para su realización, ha creado sin embargo una prohibición de pensar tan intransigente como lo fue en su época la decretada por la religión. Está prohibida toda indagación crítica de la teoría marxista; las dudas acerca de su corrección son penadas como antaño las herejías lo fueron por la Iglesia Católica. Las obras de Marx han remplazado a la Biblia y al Corán como fuentes de una Revelación, aunque no pueden estar más exentas de contradicciones y oscuridades que aquellos viejos libros sagrados.

Y si bien el marxismo práctico ha desarraigado implacablemente todos los sistemas e ilusiones idealistas, él mismo ha desarrollado ilusiones no menos cuestionables e indemostrables que las anteriores. Espera alterar la naturaleza humana en el curso de unas pocas generaciones, de suerte de establecer una convivencia casi sin fricciones entre los seres humanos dentro de la nueva sociedad, y conseguir que ellos asuman las tareas del trabajo libres de toda compulsión. Entretanto, traslada a otros lugares las limitaciones pulsionales indispensables en la sociedad y guía hacia afuera las inclinaciones agresivas que amenazan a toda comunidad hu-

mana, se apoya en la hostilidad de los pobres hacia los ricos, de los desposeídos hasta hoy hacia los poderosos de ayer. Pero semejante trasformación de la naturaleza humana es harto improbable. El entusiasmo con que las multitudes responden a la incitación bolchevique en el presente, mientras el nuevo orden se encuentra inacabado y amenazado desde el exterior, no constituye garantía alguna de un futuro en que se completara y no estuviese amenazado. En un todo como la religión, también el bolchevismo debe resarcir a sus fieles por las penas y privaciones de la vida presente mediante la promesa de un más allá mejor en que ya no habrá ninguna necesidad insatisfecha. Por lo demás, ese paraíso debe serlo del más acá, instituirse sobre la Tierra e inaugurarse en un futuro próximo. Pero recordemos que también los judíos, cuya religión no sabe nada de una vida en el más allá, esperaron la venida del Mesías sobre la Tierra, y que el medioevo cristiano creyó repetidas veces en la inminencia del Reino de Dios.

No es dudosa la respuesta que el bolchevismo daría a nuestras reservas. Sostendría: Mientras la naturaleza de los seres humanos no se haya trasformado aún, es preciso valerse de los medios que hoy obran con eficacia sobre ellos. Para educarlos no se puede prescindir de la compulsión, de la prohibición de pensar, de aplicar la violencia hasta el derramamiento de sangre, y si uno no despertara en ellos esas ilusiones no podría moverlos a acatar esa compulsión. Y el bolchevismo acaso nos pidiera cortésmente que le dijésemos cómo sería posible obrar de otro modo. Entonces nos daríamos por vencidos. Yo no sabría dar ningún consejo. Confesaría que las condiciones de ese experimento nos habrían disuadido, a mí y a los míos, de emprenderlo, pero nosotros no somos los únicos a quienes eso importa. Hay también hombres de acción, inconmovibles en sus opiniones, inaccesibles a la duda, insensibles para los sufrimientos de los demás cuando están en juego sus propósitos. A tales hombres debemos que, de hecho, se haya realizado ahora en Rusia el ensayo grandioso de un orden nuevo de esa índole. En una época en que grandes naciones proclaman esperar su salvación de la sola refirmación de la piedad cristiana, la revolución en Rusia —a pesar de sus desagradables detalles— produce el efecto del evangelio de un futuro mejor. Por desdicha, ni de nuestra duda ni de la fe fanática de los otros surge indicio alguno sobre el futuro desenlace de ese ensayo. El porvenir lo enseñará; acaso muestre que el ensayo se emprendió prematuramente, que una alteración completa del régimen social tiene pocas perspectivas de éxi-

to mientras nuevos descubrimientos no hayan aumentado nuestro gobierno sobre las fuerzas de la naturaleza, facilitando así la satisfacción de nuestras necesidades. Acaso sólo entonces se volvería posible que un nuevo régimen social no se limitara a desterrar el apremio material de las masas, sino que atendiera también a las exigencias culturales del individuo. Pero es indudable que aun en tal caso deberíamos luchar, durante un lapso de longitud imprevisible, con las dificultades que el carácter indomeñable de la naturaleza humana depara a cualquier clase de comunidad social.

Señoras y señores: Resumiré, para terminar, lo que tenía que decir acerca del nexo del psicoanálisis con el problema de la cosmovisión. Opino que el psicoanálisis es incapaz de crear una cosmovisión particular. No le hace falta; él forma parte de la ciencia y puede adherir a la cosmovisión científica. Pero esta apenas merece ese grandilocuente nombre, pues no lo contempla todo, es demasiado incompleta, no pretende absolutismo ninguno ni formar un sistema. El pensamiento científico es todavía muy joven entre los hombres, elevado es el número de los grandes problemas que no puede dominar todavía. Una cosmovisión edificada sobre la ciencia tiene, salvo la insistencia en el mundo exterior real, esencialmente rasgos negativos, como los de atenerse a la verdad, desautorizar las ilusiones. Aquel de nuestros prójimos insatisfecho con este estado de cosas, aquel que pida más para su inmediato apaciguamiento, que se lo procure donde lo halle. No se lo echaremos en cara, no podemos ayudarlo, pero tampoco pensar de otro modo por causa de él.

Sobre la conquista del fuego
(1932 [1931])

Nota introductoria

«Zur Gewinnung des Feuers»

Ediciones en alemán

1932 *Imago*, **18**, nº 1, págs. 8-13.
1932 *Almanach 1933*, págs. 28-35.
1934 *GS*, **12**, págs. 141-7.
1950 *GW*, **16**, págs. 3-9.
1974 *SA*, **9**, págs. 445-54.

Traducciones en castellano *

1944 «De cómo se obtuvo el fuego». *EA*, **19**, págs. 115-24. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1955 «Sobre la conquista del fuego». *SR*, **19**, págs. 91-8. El mismo traductor.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 67-71.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3090-3.

El presente trabajo parece haber sido escrito en diciembre de 1931 (Jones, 1957, pág. 177).

El vínculo entre el fuego y la micción, punto central de este examen del mito de Prometeo, le era familiar a Freud desde mucho tiempo atrás. Ese vínculo suministra la clave del análisis del primer sueño en el caso «Dora» (1905*e*), *AE*, **7**, págs. 57 y sigs., y vuelve a surgir en el análisis, muy posterior, del «Hombre de los Lobos» (1918*b*), *AE*, **17**, pág. 84. En ambos casos está envuelto el tema de la enuresis, y esto se liga con otro de los hilos conductores principales del presente artículo: la estrecha asociación fisiológica y psicológica entre las dos funciones del pene (*infra*, pág. 178). También esto tiene una larga historia en los escritos previos de Freud; en el análisis de «Dora» se lo destacaba explícitamente (*AE*, **7**, pág. 29), y antes aún, en una carta

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. **xi** y *n*. 6.}

a Fliess del 27 de setiembre de 1898, Freud había declarado: «Un niño que regularmente, hasta su séptimo año, se moja en la cama [. . .] tiene que haber vivenciado excitaciones sexuales en la infancia» (Freud, 1950*a*, Carta 97), *AE*, **1**, pág. 318.[1] En todos los períodos, Freud insistió repetidamente en la equivalencia entre enuresis y onanismo; lo hizo, por ejemplo, en el caso «Dora» (1905*d*), *AE*, **7**, págs. 69-70; en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905*d*), *AE*, **7**, pág. 172; en las «Apreciaciones generales sobre el ataque histérico» (1909*a*), *AE*, **9**, pág. 210, y, mucho más tarde, en «El sepultamiento del complejo de Edipo» (1924*d*), *AE*, **19**, pág. 183, así como en «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos» (1925*j*), *AE*, **19**, pág. 269.

Hay otro nexo del erotismo uretral, en el terreno de la formación del carácter, que no se menciona en el presente artículo, aunque aparece en una nota al pie de *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 89 —de la cual este artículo es una ampliación—. La relación entre erotismo uretral y ambición fue señalada expresamente por primera vez en «Carácter y erotismo anal» (1908*b*), *AE*, **9**, pág. 158; pero su vínculo, muy similar, con los sentimientos de grandeza y con la megalomanía había sido examinado ya en dos lugares de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 231, y **5**, págs. 466-7; en este último sitio se hace referencia incidental a la extinción del fuego. Al vínculo con la ambición se aludió más tarde de pasada una o dos veces, considerándolo en forma bastante extensa luego de publicado el presente trabajo, en la 32ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *supra*, págs. 94-5.

James Strachey

[1] El trabajo «Sobre un frecuente síntoma concomitante de la *enuresis nocturna* en el niño» (Freud, 1893*g*) es de corte puramente neurológico, carente de implicaciones psicológicas. (Un brevísimo resumen se encontrará en *AE*, **3**, pág. 237.]

En una nota a mi obra *El malestar en la cultura* (1930*a*)[1] mencioné —aunque sólo al pasar— la conjetura que sobre la base del material psicoanalítico era posible formarse acerca de la adquisición del fuego por los hombres primordiales. La objeción de Albrecht Schaeffer (1930) y la sorprendente referencia a la prohibición que rige entre los mongoles de orinar sobre las cenizas,[2] mencionada en el artículo de Erlenmeyer que precede a este,[3] me movieron a retomar el tema.

Opino, en efecto, que mi hipótesis de que la precondición para apoderarse del fuego ha sido la renuncia al placer —de tinte homosexual— de extinguirlo mediante el chorro de orina puede corroborarse mediante la interpretación de la saga griega de Prometeo, si se toman en cuenta las previsibles desfiguraciones que el hecho experimentó para formar el contenido del mito. Esas desfiguraciones son de la misma índole y no más graves que las que cotidianamente reconocemos al reconstruir, desde los sueños de pacientes, sus vivencias infantiles reprimidas, pero de extrema sustantividad. Los mecanismos ahí empleados son la figuración por medio de símbolos y la mudanza en lo contrario. No

1 [*AE*, **21**, pág. 89.]

2 Por cierto, sobre cenizas calientes de las que todavía se puede obtener fuego, no sobre cenizas apagadas. — La objeción de Lorenz en «Chaos und Ritus» (1931) parte de la premisa de que la domesticación del fuego sólo empezó con el descubrimiento de que era posible provocarlo a voluntad mediante alguna manipulación. En contra de esto, el doctor J. Hárnik me remite a lo manifestado por el doctor Richard Lasch (en la compilación de Georg Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, 1922, **1**, pág. 24): «Cabe presumir que el arte de conservar el fuego precedió al de producirlo; una prueba correspondiente de esto la ofrece el hecho de que los primitivos habitantes de las islas Andaman, de conformación semejante a los pigmeos, poseen y conservan hoy el fuego, pero no conocen ningún método autóctono para producirlo».

3 [El artículo de Erlenmeyer (1932) precedía inmediatamente al de Freud en el número de *Imago* donde este fue publicado por primera vez, y su versión al inglés también apareció inmediatamente antes que la del presente trabajo en *International Journal of Psychoanalysis*, **13**.]

osaré explicar de este modo todos los rasgos del mito; además del asunto originario, quizás otros procesos más tardíos contribuyeron a su contenido. Sin embargo, los elementos que admiten una interpretación analítica son los más llamativos e importantes, a saber, el modo en que Prometeo trasportó el fuego, el carácter de la hazaña (sacrilegio, robo, fraude a los dioses) y el sentido de su castigo.

El titán Prometeo, un héroe cultural todavía de naturaleza divina,[4] acaso originariamente un demiurgo y creador de hombres él mismo, entrega a los mortales el fuego que sustrajo a los dioses, lo esconde en un bastón hueco, una caña de hinojo. En la interpretación de un sueño nos inclinaríamos a comprender una cosa así como un símbolo del pene, aunque nos desconcertase la insólita insistencia en la cavidad. Pero, ¿cómo compaginar esta caña-pene con la preservación del fuego? Todo intento parece infructuoso hasta que recordamos el proceso, tan frecuente en el sueño, del trastorno, la mudanza en lo contrario, la inversión de los nexos, que hartas veces nos oculta el sentido del sueño. No es el fuego lo que el hombre alberga en su caña-pene, sino, al contrario, el medio para extinguir el fuego, el agua de su chorro de orina. A este vínculo entre fuego y agua se anuda, además, un abundante y bien conocido material analítico.

En segundo lugar, la adquisición del fuego es un sacrilegio; se la consigue por robo o hurto. Este es un rasgo constante de todas las sagas sobre la adquisición del fuego, se lo encuentra entre los pueblos más diversos y alejados, y no sólo en la saga griega de Prometeo, el dador del fuego. Por tanto, aquí debe de encerrarse el contenido esencial de esa reminiscencia desfigurada de la humanidad. Ahora bien, ¿por qué la adquisición del fuego se enlaza inescindiblemente con la representación de un sacrilegio? ¿Quién es el perjudicado, el engañado a raíz de ella? En la versión de Hesíodo, la saga proporciona una respuesta inequívoca: dentro de otro relato que no se entrama directamente con el fuego, Prometeo engaña a Zeus en beneficio de los hombres en la institución del sacrificio.* ¡Por tanto, son los dioses los en-

[4] Después, Hércules es un semidiós, y Teseo, enteramente humano.

* {En un párrafo de la *Teogonia*, de Hesíodo, se lee que habiendo convenido el sacrificio que harían los hombres a los dioses, debatíase cuál parte del animal sacrificado sería para unos y otros. Llamado a oficiar de árbitro, Prometeo mató un buey y separó de un lado la carne y las vísceras, y del otro los huesos; escondió lo primero en el estómago de la bestia, y a los segundos recubriólos de una grasa suculenta, dándole a escoger a Zeus, «quien, en su sabiduría eterna,

gañados! Es notorio que el mito concede a los dioses la satisfacción de todas las apetencias a que la criatura humana debe renunciar; lo sabemos por el incesto.[5] En terminología analítica diríamos que es la vida pulsional, el ello, el Dios engañado por la abstención de extinguir el fuego; una apetencia humana se ha trasmudado en la saga en un privilegio divino. Pero en la saga la divinidad no tiene nada del carácter de un superyó; sigue siendo representante {*Repräsentant*} de la vida pulsional {*Triebleben*} hiperpotente.

La trasmudación en lo contrario es totalmente radical en un tercer rasgo de la saga, el castigo del dador del fuego. Prometeo es encadenado a una roca, un buitre le devora el hígado día tras día. También en las sagas sobre el fuego de otros pueblos un pájaro desempeña cierto papel, es forzoso que tenga algo que ver con el asunto; por ahora me abstengo de su interpretación. En cambio, nos sentimos sobre terreno seguro cuando se trata de explicar por qué se ha escogido al hígado como lugar del castigo. Los antiguos lo consideraban la sede de todas las pasiones {*Leidenschaft*} y apetitos; un castigo como el de Prometeo era entonces el correcto para un criminal movido por sus pasiones {*triebhaft*}, que hubiera cometido sacrilegio bajo la impulsión de malas apetencias. Ahora bien, justamente lo contrario es cierto respecto del dador del fuego; había practicado una renuncia de lo pulsional y mostrado cuán benéfica es ella, pero también cuán indispensable para un propósito cultural. ¿Y por qué la saga hubo de tratar un beneficio cultural así como si fuera un crimen punible? Pues bien; si a través de toda clase de desfiguraciones trasunta que la adquisición del fuego tuvo por premisa una renuncia de lo pulsional, en cambio expresa francamente el rencor que la humanidad movida por las pasiones {*triebhaft*} debió de sentir hacia el héroe cultural. Y esto armoniza con nuestras intelecciones y expectativas. Sabemos que el reclamo de renunciar a lo pulsional y su imposición provocan hostilidad y placer de agredir, que sólo en una fase posterior del desarrollo psíquico se trasponen en sentimiento de culpa.[6]

La impenetrabilidad de la saga de Prometeo, así como de

no se engañó y reconoció el fraude. (...) Y desde entonces, recordando siempre ese fraude, rehusó la fuerza del fuego inextinguible a los miserables mortales que habitan la tierra».}

[5] [Cf. «Acciones obsesivas y prácticas religiosas» (1907*b*), *AE*, **9**, pág. 109, y *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926*e*), *AE*, **20**, pág. 200.]

[6] [Véase, sobre todo esto, *El malestar en la cultura* (1930*a*), particularmente el capítulo VII.]

otros mitos sobre el fuego, aumenta por la circunstancia de que el fuego forzosamente aparece a los primitivos como algo análogo a la pasión enamorada —diríamos: como símbolo de la libido—. La calidez que el fuego irradia evoca la misma sensación que acompaña al estado de la excitación sexual, y la llama recuerda por su forma y movimientos al falo activo. Que la llama apareciera a la sensibilidad mítica como un falo no puede resultar dudoso; lo atestigua a las claras la saga sobre la concepción del rey romano Servio Tulio.[7] Cuando nosotros mismos hablamos del fuego devorador de la pasión y del lengüeteo de las llamas, y así comparamos la llama con una lengua, no estamos tan distanciados del pensamiento de nuestros ancestros primitivos. Es que nuestra derivación de la conquista del fuego contenía, sin duda, la premisa de que para el hombre primordial el intento de extinguir el fuego mediante su propia agua significaba una lucha placentera con otro falo.

Acaso por la vía de esta igualación simbólica se introdujeron en el mito otros elementos puramente fantásticos entretejiéndose con los históricos. A uno le cuesta defenderse de esta idea: si el hígado es la sede de la pasión, simbólicamente significa lo mismo que el fuego; y entonces el hecho de que sea devorado y se renueve cada día pinta con acierto la conducta de las apetencias amorosas que, satisfechas diariamente, se renuevan cada día. Entonces, al pájaro que se sacia en el hígado le conviene el significado del pene, que por lo demás no le es ajeno, según permiten discernirlo sagas, sueños, usos lingüísticos y figuraciones plásticas provenientes de la Antigüedad.[8] Un pequeño paso más lleva al Ave Fénix que tras cada muerte por el fuego renace rejuvenecida, y que probablemente se refiera al pene reanimado tras dormirse, más bien (y antes) que al sol que se sepulta en el ocaso y vuelve a salir luego.

Cabe preguntarse si es lícito creer que la actividad formadora de mitos ensaya (como un juego, se diría) la figuración —disfrazada mediante expresión corporal— de procesos anímicos por todos conocidos, pero de extremo interés, sin otro motivo que el mero placer de la figuración. Por

[7] [Su madre, Ocrisia, era esclava en la casa del rey Tarquino. Un día —cuenta Frazer— «estaba como de costumbre ofreciendo manjares y libaciones en el ara real, cuando surgió del fuego una llama con forma de miembro viril (...) Ocrisia concibió con el dios o espíritu del fuego y en su momento dio a luz a Servio Tulio» (Frazer, 1911*a*, **2**, pág. 195).]

[8] [Cf. *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **5**, págs. 397 y 574.]

cierto que no puede darse una respuesta segura hasta que no se haya comprendido la esencia del mito, pero para nuestros dos casos es fácil discernir un mismo contenido y, con él, una determinada tendencia. Describen la renovación de las apetencias libidinosas después que se extinguieron por saciedad, o sea su carácter indestructible; y esta insistencia es bien pertinente como consuelo si el núcleo histórico del mito [9] trata de una derrota de la vida pulsional, de una renuncia de lo pulsional que se volvió necesaria. Es como la segunda parte de la comprensible reacción del hombre primordial afrentado en su vida pulsional; tras el castigo del sacrílego, el aseguramiento de que en el fondo no ha conseguido nada.

Tropezamos con el trastorno hacia lo contrario en un lugar inesperado, en otro mito que aparentemente tiene muy poco que ver con el mito del fuego. La Hidra de Lerna, con sus innumerables cabezas de serpiente lengüeteantes —entre ellas una inmortal—, es, como lo atestigua su nombre, un dragón acuático. El héroe cultural Hércules se traba en lucha con ella cortándole las cabezas, pero estas vuelven a crecer una y otra vez y él sólo triunfa sobre el monstruo tras quemarle mediante el fuego la cabeza inmortal. Un dragón acuático domeñado mediante el fuego es algo que no tiene sentido; pero lo tiene, como en tantos sueños, la inversión del contenido manifiesto. Entonces, la Hidra es un incendio, las cabezas de serpiente lengüeteantes son las llamas del incendio, y como prueba de su naturaleza libidinosa muestran, igual que el hígado de Prometeo, el fenómeno del renacimiento, la renovación tras la destrucción intentada. Pero Hércules extingue ese incendio por medio de... agua. (La cabeza inmortal es sin duda el falo, y su aniquilación es la castración.) Ahora bien, Hércules es también el liberador de Prometeo, el que mata al pájaro que le devora el hígado. ¿No colegiremos una conexión más profunda entre los dos mitos? En efecto, es como si la hazaña de uno de los héroes fuera compensada por la del otro. Prometeo —como la ley de los mongoles— había prohibido extinguir el fuego; Hércules lo consiente para el caso del incendio que amenaza infortunio. El segundo mito parece corresponder a la reacción de una época cultural más tardía frente a la ocasión de la conquista del fuego. Uno tiene la impresión de que a partir de aquí se podría penetrar todo un tramo en los se-

[9] [Véase mi larga nota al pie en el tercer ensayo de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, págs. 125-6.]

cretos del mito, aunque, es verdad, sólo por corto trecho acompañado del sentimiento de la certeza.

Respecto de la oposición entre fuego y agua, que gobierna todo el ámbito de estos mitos, hay un tercer elemento además del histórico y el simbólico-fantástico; es un hecho fisiológico, que el poeta Heine describe en sus versos:

«Con lo que el hombre usa para orinar,
con eso mismo crea a su igual».[10]

El miembro del varón tiene dos funciones cuya coexistencia resulta enojosa a muchos. Permite el vaciamiento de la vejiga y ejecuta el acto amoroso que apacigua el anhelo de la libido genital. El niño cree todavía poder reunir ambas funciones; según su teoría, los hijos se producen porque el varón orina en el vientre de la mujer.[11] Pero el adulto sabe que ambos actos son en realidad inconciliables entre sí... tan inconciliables como fuego y agua. Cuando el miembro está en ese estado de excitación que le ha valido la igualación con el pájaro, y mientras se sienten aquellas sensaciones que recuerdan la calidez del fuego, es imposible orinar; y a la inversa, cuando el miembro sirve al vaciamiento de las aguas parecen extinguirse todos sus nexos con la función genital. La oposición entre ambas funciones podría movernos a decir que el hombre extingue su propio fuego con su propia agua. Y el hombre primordial, obligado a concebir el mundo exterior con ayuda de sus propias sensaciones y circunstancias corporales, no pudo pasar por alto ni desaprovechar las analogías que le mostraba el comportamiento del fuego.

10 [«Zur Teleologie», tomado de *Nachlese* {Obras póstumas}, «Aus der Matratzengruft», nº XVII.]

11 [Cf. «Sobre las teorías sexuales infantiles» (1908*c*), *AE*, **9**, págs. 198-9.]

¿Por qué la guerra?
(Einstein y Freud)
(1933 [1932])

Nota introductoria

Warum Krieg?

Ediciones en alemán

1933 París: Internationales Institut für Geistige Zusammenarbeit (Völkerbund) {Instituto Internacional de Cooperación Intelectual (Liga de las Naciones)}, 62 págs. (Carta de Einstein, págs. 11-21; carta de Freud, págs. 25-62.)
1934 *GS*, **12**, págs. 349-63. (Incluye un breve resumen de la carta de Einstein.)
1950 *GW*, **16**, págs. 13-27. (Reimpresión de lo anterior.)
1974 *SA*, **9**, págs. 271-86. (Incluye un breve resumen de la carta de Einstein.)

Traducciones en castellano *

1943 *El porqué de la guerra. EA*, **18**, págs. 313-32. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1954 Igual título. *SR*, **18**, págs. 245-58. El mismo traductor.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3207-15.

{Estas versiones castellanas no incluyen la carta de Einstein *ni* su resumen.}

Esta carta de Freud fue publicada parcialmente en *Psychoanalytische Bewegung*, **5** (1933), págs. 207-16.

En 1931, la Comisión Permanente para la Literatura y las Artes, de la Liga de las Naciones, encargó al Instituto Internacional de Cooperación Intelectual que organizara un intercambio epistolar entre intelectuales representativos, «sobre temas escogidos para servir a los comunes intereses de la Liga de las Naciones y de la vida intelectual», y que diera a publicidad esas cartas en forma periódica. Una de

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

las primeras personalidades a las cuales se dirigió el Instituto fue Einstein, y él mismo sugirió como interlocutor a Freud. En consecuencia, en junio de 1932 el secretario del Instituto le escribió a Freud invitándolo a participar y este aceptó de inmediato. La carta de Einstein llegó a sus manos a comienzos de agosto, y un mes más tarde tenía lista la respuesta. En marzo del año siguiente, el Instituto publicó esta correspondencia en París, en alemán, francés e inglés simultáneamente. No obstante, su circulación fue prohibida en Alemania.

A Freud no le entusiasmó la tarea; en una carta a Eitingon informaba que «había terminado esa correspondencia tediosa y estéril a la que se dio en llamar discusión con Einstein» (Jones, 1957, pág. 187). Freud y Einstein nunca intimaron entre sí y sólo se habían encontrado en una oportunidad, a comienzos de 1927, en la casa del hijo menor de Freud en Berlín. En una carta a Ferenczi, describiendo esa circunstancia decía Freud: «[Einstein] entiende tanto de psicología como yo de física, de modo que tuvimos una conversación muy placentera» (*ibid.*, pág. 139). Intercambiaron algunas cartas muy amistosas en 1936 y 1939 (*ibid.*, págs. 217-8 y 259).

Freud ya se había referido a la guerra en la sección inicial («La desilusión provocada por la guerra») de su trabajo «De guerra y muerte. Temas de actualidad» (1915*b*), escrito poco después de comenzar la Primera Guerra Mundial. Pero si bien algunas de las consideraciones del presente artículo aparecen en el anterior, estas se vinculan más estrechamente con las ideas manifestadas en sus recientes trabajos sobre temas sociológicos: *El porvenir de una ilusión* (1927*c*) y *El malestar en la cultura* (1930*a*). Reviste especial interés un cierto desarrollo que hace Freud en esta carta de su concepción de la cultura como «proceso», punto que ya había sido planteado en diversos lugares de *El malestar en la cultura* (cf., por ejemplo, *AE*, **21**, págs. 95-6, y 135 y sigs.).[1] Retoma asimismo el tema de la pulsión de destrucción, al que había dedicado considerable espacio en los capítulos V y VI de ese libro y al que habría de volver en escritos posteriores. (Véase mi «Introducción» a *El malestar en la cultura*, *ibid.*, págs. 61-3.)

James Strachey

[1] Véase también mi nota al pie en la última de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *supra*, pág. 165, *n.* 14, y la que aparece *infra*, pág. 198.

Caputh, cerca de Potsdam, 30 de julio de 1932 *

Estimado profesor Freud:

La propuesta de la Liga de las Naciones y de su Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en París para que invite a alguien, elegido por mí mismo, a un franco intercambio de ideas sobre cualquier problema que yo desee escoger me brinda una muy grata oportunidad de debatir con usted una cuestión que, tal como están ahora las cosas, parece el más imperioso de todos los problemas que la civilización debe enfrentar. El problema es este: ¿Hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra? Es bien sabido que, con el avance de la ciencia moderna, este ha pasado a ser un asunto de vida o muerte para la civilización tal cual la conocemos; sin embargo, pese al empeño que se ha puesto, todo intento de darle solución ha terminado en un lamentable fracaso.

Creo, además, que aquellos que tienen por deber abordar profesional y prácticamente el problema no hacen sino percatarse cada vez más de su impotencia para ello, y albergan ahora un intenso anhelo de conocer las opiniones de quienes, absorbidos en el quehacer científico, pueden ver los problemas del mundo con la perspectiva que la distancia ofrece. En lo que a mí atañe, el objetivo normal de mi pensamiento no me hace penetrar las oscuridades de la voluntad y el sentimiento humanos. Así pues, en la indagación que ahora se nos ha propuesto, poco puedo hacer más allá de tratar de aclarar la cuestión y, despejando las soluciones más obvias, permitir que usted ilumine el problema con la luz de su vasto saber acerca de la vida pulsional del hombre. Hay ciertos obstáculos psicológicos cuya presencia puede borrosamente vislumbrar un lego en las ciencias del alma, pero cu-

* {Esta carta ha sido traducida de la versión inglesa que aparece en la *Standard Edition*, tomada de la edición del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual con autorización de los albaceas de Einstein.}

yas interrelaciones y vicisitudes es incapaz de imaginar; estoy seguro de que usted podrá sugerir métodos educativos, más o menos ajenos al ámbito de la política, para eliminar esos obstáculos.

Siendo inmune a las inclinaciones nacionalistas, veo personalmente una manera simple de tratar el aspecto superficial (o sea, administrativo) del problema: la creación, con el consenso internacional, de un cuerpo legislativo y judicial para dirimir cualquier conflicto que surgiere entre las naciones. Cada nación debería avenirse a respetar las órdenes emanadas de este cuerpo legislativo, someter toda disputa a su decisión, aceptar sin reserva sus dictámenes y llevar a cabo cualquier medida que el tribunal estimare necesaria para la ejecución de sus decretos. Pero aquí, de entrada, me enfrento con una dificultad; un tribunal es una institución humana que, en la medida en que el poder que posee resulta insuficiente para hacer cumplir sus veredictos, es tanto más propenso a que estos últimos sean desvirtuados por presión extrajudicial. Este es un hecho que debemos tener en cuenta; el derecho y el poder van inevitablemente de la mano, y las decisiones jurídicas se aproximan más a la justicia ideal que demanda la comunidad (en cuyo nombre e interés se pronuncian dichos veredictos) en tanto y en cuanto esta tenga un poder efectivo para exigir respeto a su ideal jurídico. Pero en la actualidad estamos lejos de poseer una organización supranacional competente para emitir veredictos de autoridad incontestable e imponer el acatamiento absoluto a la ejecución de estos. Me veo llevado, de tal modo, a mi primer axioma: el logro de seguridad internacional implica la renuncia incondicional, en una cierta medida, de todas las naciones a su libertad de acción, vale decir, a su soberanía, y está claro fuera de toda duda que ningún otro camino puede conducir a esa seguridad.

El escaso éxito que tuvieron, pese a su evidente honestidad, todos los esfuerzos realizados en la última década para alcanzar esta meta no deja lugar a dudas de que hay en juego fuertes factores psicológicos, que paralizan tales esfuerzos. No hay que andar mucho para descubrir algunos de esos factores. El afán de poder que caracteriza a la clase gobernante de todas las naciones es hostil a cualquier limitación de la soberanía nacional. Este hambre de poder político suele medrar gracias a las actividades de otro grupo guiado por aspiraciones puramente mercenarias, económicas. Pienso especialmente en ese pequeño pero resuelto grupo, activo en toda nación, compuesto de individuos que, indiferentes a las consideraciones y moderaciones sociales, ven en

la guerra, en la fabricación y venta de armamentos, nada más que una ocasión para favorecer sus intereses particulares y extender su autoridad personal.

Ahora bien, reconocer este hecho obvio no es sino el primer paso hacia una apreciación del actual estado de cosas. Otra cuestión se impone de inmediato: ¿Cómo es posible que esta pequeña camarilla someta al servicio de sus ambiciones la voluntad de la mayoría, para la cual el estado de guerra representa pérdidas y sufrimientos? (Al referirme a la mayoría, no excluyo a los soldados de todo rango que han elegido la guerra como profesión en la creencia de que con su servicio defienden los más altos intereses de la raza, y de que el ataque es a menudo el mejor método de defensa.) Una respuesta evidente a esta pregunta parecería ser que la minoría, la clase dominante hoy, tiene bajo su influencia las escuelas y la prensa, y por lo general también la Iglesia. Esto les permite organizar y gobernar las emociones de las masas, y convertirlas en su instrumento.

Sin embargo, ni aun esta respuesta proporciona una solución completa. De ella surge esta otra pregunta: ¿Cómo es que estos procedimientos logran despertar en los hombres tan salvaje entusiasmo, hasta llevarlos a sacrificar su vida? Sólo hay una contestación posible: porque el hombre tiene dentro de sí un apetito de odio y destrucción. En épocas normales esta pasión existe en estado latente, y únicamente emerge en circunstancias inusuales; pero es relativamente sencillo ponerla en juego y exaltarla hasta el poder de una psicosis colectiva. Aquí radica, tal vez, el quid de todo el complejo de factores que estamos considerando, un enigma que el experto en el conocimiento de las pulsiones humanas puede resolver.

Y así llegamos a nuestro último interrogante: ¿Es posible controlar la evolución mental del hombre como para ponerlo a salvo de las psicosis del odio y la destructividad? En modo alguno pienso aquí solamente en las llamadas «masas iletradas». La experiencia prueba que es más bien la llamada «intelectualidad» la más proclive a estas desastrosas sugestiones colectivas, ya que el intelectual no tiene contacto directo con la vida al desnudo, sino que se topa con esta en su forma sintética más sencilla: sobre la página impresa.

Para terminar: hasta ahora sólo me he referido a las guerras entre naciones, a lo que se conoce como conflictos internacionales. Pero sé muy bien que la pulsión agresiva opera bajo otras formas y en otras circunstancias. (Pienso en las guerras civiles, por ejemplo, que antaño se debían al fervor religioso, pero en nuestros días a factores sociales; o,

también, en la persecución de las minorías raciales.) No obstante, mi insistencia en la forma más típica, cruel y extravagante de conflicto entre los hombres ha sido deliberada, pues en este caso tenemos la mejor oportunidad de descubrir la manera y los medios de tornar imposibles todos los conflictos armados.

Sé que en sus escritos podemos hallar respuestas, explícitas o tácitas, a todos los aspectos de este urgente y absorbente problema. Pero sería para todos nosotros un gran servicio que usted expusiese el problema de la paz mundial a la luz de sus descubrimientos más recientes, porque esa exposición podría muy bien marcar el camino para nuevos y fructíferos modos de acción.

Muy atentamente,

Albert Einstein

Viena, setiembre de 1932

Estimado profesor Einstein:

Cuando me enteré de que usted se proponía invitarme a un intercambio de ideas sobre un tema que le interesaba y que le parecía digno del interés de los demás, lo acepté de buen grado. Esperaba que escogería un problema situado en la frontera de lo cognoscible hoy, y hacia el cual cada uno de nosotros, el físico y el psicólogo, pudieran abrirse una particular vía de acceso, de suerte que se encontraran en el mismo suelo viniendo de distintos lados. Luego me sorprendió usted con el problema planteado: qué puede hacerse para defender a los hombres de los estragos de la guerra. Primero me aterré bajo la impresión de mi —a punto estuve de decir «nuestra»— incompetencia, pues me pareció una tarea práctica que es resorte de los estadistas. Pero después comprendí que usted no me planteaba ese problema como investigador de la naturaleza y físico, sino como un filántropo que respondía a las sugerencias de la Liga de las Naciones en una acción semejante a la de Fridtjof Nansen, el explorador del Polo, cuando asumió la tarea de prestar auxilio a los hambrientos y a las víctimas sin techo de la Guerra Mundial. Recapacité entonces, advirtiendo que no se me invitaba a ofrecer propuestas prácticas, sino sólo a indicar el aspecto que cobra el problema de la prevención de las guerras para un abordaje psicológico.

Pero también sobre esto lo ha dicho usted casi todo en su carta. Me ha ganado el rumbo de barlovento, por así decir, pero de buena gana navegaré siguiendo su estela y me limitaré a corroborar todo cuanto usted expresa, procurando exponerlo más ampliamente según mi mejor saber —o conjeturar—.

Comienza usted con el nexo entre derecho y poder. Es ciertamente el punto de partida correcto para nuestra indagación. ¿Estoy autorizado a sustituir la palabra «poder»

por «violencia» {«*Gewalt*»}, más dura y estridente? Derecho y violencia son hoy opuestos para nosotros. Es fácil mostrar que uno se desarrolló desde la otra, y si nos remontamos a los orígenes y pesquisamos cómo ocurrió eso la primera vez, la solución nos cae sin trabajo en las manos. Pero discúlpeme si en lo que sigue cuento, como si fueran algo nuevo, cosas que todos saben y admiten; es la trabazón argumental la que me fuerza a ello.

Pues bien; los conflictos de intereses entre los hombres se zanjan en principio mediante la violencia. Así es en todo el reino animal, del que el hombre no debiera excluirse; en su caso se suman todavía conflictos de opiniones, que alcanzan hasta el máximo grado de la abstracción y parecen requerir de otra técnica para resolverse. Pero esa es una complicación tardía. Al comienzo, en una pequeña horda[1] de seres humanos, era la fuerza muscular la que decidía a quién pertenecía algo o de quién debía hacerse la voluntad. La fuerza muscular se vio pronto aumentada y sustituida por el uso de instrumentos: vence quien tiene las mejores armas o las emplea con más destreza. Al introducirse las armas, ya la superioridad mental empieza a ocupar el lugar de la fuerza muscular bruta; el propósito último de la lucha sigue siendo el mismo: una de las partes, por el daño que reciba o por la paralización de sus fuerzas, será constreñida a deponer su reclamo o su antagonismo. Ello se conseguirá de la manera más radical cuando la violencia elimine duraderamente al contrincante, o sea, cuando lo mate. Esto tiene la doble ventaja de impedir que reinicie otra vez su oposición y de que su destino hará que otros se arredren de seguir su ejemplo. Además, la muerte del enemigo satisface una inclinación pulsional que habremos de mencionar más adelante. Es posible que este propósito de matar se vea contrariado por la consideración de que puede utilizarse al enemigo en servicios provechosos si, amedrentado, se lo deja con vida. Entonces la violencia se contentará con someterlo en vez de matarlo. Es el comienzo del respeto por la vida del enemigo, pero el triunfador tiene que contar en lo sucesivo con el acechante afán de venganza del vencido y así resignar una parte de su propia seguridad.

He ahí, pues, el estado originario, el imperio del poder más grande, de la violencia bruta o apoyada en el intelecto. Sabemos que este régimen se modificó en el curso del desarrollo, cierto camino llevó de la violencia al derecho. ¿Pero

[1] [Freud empleaba el término «horda» para designar un grupo humano pequeño. Cf. *Tótem y tabú* (1912-13), *AE*, **13**, pág. 128.]

cuál camino? Uno solo, yo creo. Pasó a través del hecho de que la mayor fortaleza de uno podía ser compensada por la unión de varios débiles. «*L'union fait la force*». La violencia es quebrantada por la unión, y ahora el poder de estos unidos constituye el derecho en oposición a la violencia del único. Vemos que el derecho es el poder de una comunidad. Sigue siendo una violencia pronta a dirigirse contra cualquier individuo que le haga frente; trabaja con los mismos medios, persigue los mismos fines; la diferencia sólo reside, real y efectivamente, en que ya no es la violencia de un individuo la que se impone, sino la de la comunidad. Ahora bien, para que se consume ese paso de la violencia al nuevo derecho es preciso que se cumpla una condición psicológica. La unión de los muchos tiene que ser permanente, duradera. Nada se habría conseguido si se formara sólo a fin de combatir a un hiperpoderoso y se dispersara tras su doblegamiento. El próximo que se creyera más potente aspiraría de nuevo a un imperio violento y el juego se repetiría sin término. La comunidad debe ser conservada de manera permanente, debe organizarse, promulgar ordenanzas, prevenir las sublevaciones temidas, estatuir órganos que velen por la observancia de aquellas —de las leyes— y tengan a su cargo la ejecución de los actos de violencia acordes al derecho. En la admisión de tal comunidad de intereses se establecen entre los miembros de un grupo de hombres unidos ciertas ligazones de sentimiento, ciertos sentimientos comunitarios en que estriba su genuina fortaleza.

Opino que con ello ya está dado todo lo esencial: el doblegamiento de la violencia mediante el recurso de trasferir el poder a una unidad mayor que se mantiene cohesionada por ligazones de sentimiento entre sus miembros. Todo lo demás son aplicaciones de detalle y repeticiones. Las circunstancias son simples mientras la comunidad se compone sólo de un número de individuos de igual potencia. Las leyes de esa asociación determinan entonces la medida en que el individuo debe renunciar a la libertad personal de aplicar su fuerza como violencia, a fin de que sea posible una convivencia segura. Pero semejante estado de reposo {*Ruhezustand*} es concebible sólo en la teoría; en la realidad, la situación se complica por el hecho de que la comunidad incluye desde el comienzo elementos de poder desigual, varones y mujeres, padres e hijos, y pronto, a consecuencia de la guerra y el sometimiento, vencedores y vencidos, que se trasforman en amos y esclavos. Entonces el derecho de la

comunidad se convierte en la expresión de las desiguales relaciones de poder que imperan en su seno; las leyes son hechas por los dominadores y para ellos, y son escasos los derechos concedidos a los sometidos. A partir de allí hay en la comunidad dos fuentes de movimiento en el derecho {*Rechtsunruhe*}, pero también de su desarrollo. En primer lugar, los intentos de ciertos individuos entre los dominadores para elevarse por encima de todas las limitaciones vigentes, vale decir, para retrogradar del imperio del derecho al de la violencia; y en segundo lugar, los continuos empeños de los oprimidos para procurarse más poder y ver reconocidos esos cambios en la ley, vale decir, para avanzar, al contrario, de un derecho desparejo a la igualdad de derecho. Esta última corriente se vuelve particularmente sustantiva cuando en el interior de la comunidad sobrevienen en efecto desplazamientos en las relaciones de poder, como puede suceder a consecuencia de variados factores históricos. El derecho puede entonces adecuarse poco a poco a las nuevas relaciones de poder, o, lo que es más frecuente, si la clase dominante no está dispuesta a dar razón de ese cambio, se llega a la sublevación, la guerra civil, esto es, a una cancelación temporaria del derecho y a nuevas confrontaciones de violencia tras cuyo desenlace se instituye un nuevo orden de derecho. Además, hay otra fuente de cambio del derecho, que sólo se exterioriza de manera pacífica: es la modificación cultural de los miembros de la comunidad; pero pertenece a un contexto que sólo más tarde podrá tomarse en cuenta. [Cf. págs. 197-8.]

Vemos, pues, que aun dentro de una unidad de derecho no fue posible evitar la tramitación violenta de los conflictos de intereses. Pero las relaciones de dependencia necesaria y de recíproca comunidad que derivan de la convivencia en un mismo territorio propician una terminación rápida de tales luchas, y bajo esas condiciones aumenta de continuo la probabilidad de soluciones pacíficas. Sin embargo, un vistazo a la historia humana nos muestra una serie incesante de conflictos entre un grupo social y otro o varios, entre unidades mayores y menores, municipios, comarcas, linajes, pueblos, reinos, que casi siempre se deciden mediante la confrontación de fuerzas en la guerra. Tales guerras desembocan en el pillaje o en el sometimiento total, la conquista de una de las partes. No es posible formular un juicio unitario sobre esas guerras de conquista. Muchas, como las de los mongoles y turcos, no aportaron sino infortunio; otras, por el contrario, contribuyeron a la trasmudación de violencia en derecho, pues produjeron unidades mayores dentro

de las cuales cesaba la posibilidad de emplear la violencia y un nuevo orden de derecho zanjaba los conflictos. Así, las conquistas romanas trajeron la preciosa *pax romana* para los pueblos del Mediterráneo. El gusto de los reyes franceses por el engrandecimiento creó una Francia floreciente, pacíficamente unida. Por paradójico que suene, habría que confesar que la guerra no sería un medio inapropiado para establecer la anhelada paz «eterna», ya que es capaz de crear aquellas unidades mayores dentro de las cuales una poderosa violencia central vuelve imposible ulteriores guerras. Empero, no es idónea para ello, pues los resultados de la conquista no suelen ser duraderos; las unidades recién creadas vuelven a disolverse las más de las veces debido a la deficiente cohesión de la parte unida mediante la violencia. Además, la conquista sólo ha podido crear hasta hoy uniones parciales, si bien de mayor extensión, cuyos conflictos suscitaron más que nunca la resolución violenta. Así, la consecuencia de todos esos empeños guerreros sólo ha sido que la humanidad permutara numerosas guerras pequeñas e incesantes por grandes guerras, infrecuentes, pero tanto más devastadoras.

Aplicado esto a nuestro presente, se llega al mismo resultado que usted obtuvo por un camino más corto. Una prevención segura de las guerras sólo es posible si los hombres acuerdan la institución de una violencia central encargada de entender en todos los conflictos de intereses. Evidentemente, se reúnen aquí dos exigencias: que se cree una instancia superior de esa índole y que se le otorgue el poder requerido. De nada valdría una cosa sin la otra. Ahora bien, la Liga de las Naciones se concibe como esa instancia, mas la otra condición no ha sido cumplida; ella no tiene un poder propio y sólo puede recibirlo si los miembros de la nueva unión, los diferentes Estados, se lo traspasan. Por el momento parece haber pocas perspectivas de que ello ocurra. Pero se miraría incomprensivamente la institución de la Liga de las Naciones si no se supiera que estamos ante un ensayo pocas veces aventurado en la historia de la humanidad —o nunca hecho antes en esa escala—. Es el intento de conquistar la autoridad —es decir, el influjo obligatorio—, que de ordinario descansa en la posesión del poder, mediante la invocación de determinadas actitudes ideales. Hemos averiguado que son dos cosas las que mantienen cohesionada a una comunidad: la compulsión de la violencia y las ligazones de sentimiento —técnicamente se las llama *identificaciones*— entre sus miembros. Ausente uno de esos factores, es posible que el otro mantenga en pie a la comu-

nidad. Desde luego, aquellas ideas sólo alcanzan predicamento cuando expresan importantes relaciones de comunidad entre los miembros. Cabe preguntar entonces por su fuerza. La historia enseña que de hecho han ejercido su efecto. Por ejemplo, la idea panhelénica, la conciencia de ser mejores que los bárbaros vecinos, que halló expresión tan vigorosa en las anfictionías, los oráculos y las olimpíadas, tuvo fuerza bastante para morigerar las costumbres guerreras entre los griegos, pero evidentemente no fue capaz de prevenir disputas bélicas entre las partículas del pueblo griego y ni siquiera para impedir que una ciudad o una liga de ciudades se aliara con el enemigo persa en detrimento de otra ciudad rival. Tampoco el sentimiento de comunidad en el cristianismo, a pesar de que era bastante poderoso, logró evitar que pequeñas y grandes ciudades cristianas del Renacimiento se procuraran la ayuda del Sultán en sus guerras recíprocas. Y por lo demás, en nuestra época no existe una idea a la que pudiera conferirse semejante autoridad unificadora. Es harto evidente que los ideales nacionales que hoy imperan en los pueblos los esfuerzan a una acción contraria. Ciertas personas predicen que sólo el triunfo universal de la mentalidad bolchevique podrá poner fin a las guerras, pero en todo caso estamos hoy muy lejos de esa meta y quizá se lo conseguiría sólo tras unas espantosas guerras civiles. Parece, pues, que el intento de sustituir un poder objetivo por el poder de las ideas está hoy condenado al fracaso. Se yerra en la cuenta si no se considera que el derecho fue en su origen violencia bruta y todavía no puede prescindir de apoyarse en la violencia.

Ahora puedo pasar a comentar otra de sus tesis. Usted se asombra de que resulte tan fácil entusiasmar a los hombres con la guerra y, conjetura, algo debe de moverlos, una pulsión a odiar y aniquilar, que transija con ese azuzamiento. También en esto debo manifestarle mi total acuerdo. Creemos en la existencia de una pulsión de esa índole y justamente en los últimos años nos hemos empeñado en estudiar sus exteriorizaciones. ¿Me autoriza a exponerle, con este motivo, una parte de la doctrina de las pulsiones a que hemos arribado en el psicoanálisis tras muchos tanteos y vacilaciones?

Suponemos que las pulsiones del ser humano son sólo de dos clases: aquellas que quieren conservar y reunir —las llamamos eróticas, exactamente en el sentido de Eros en *El banquete* de Platón, o sexuales, con una conciente ampliación del concepto popular de sexualidad—, y otras que quieren

destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción. Como usted ve, no es sino la trasfiguración teórica de la universalmente conocida oposición entre amor y odio; esta quizá mantenga un nexo primordial con la polaridad entre atracción y repulsión, que desempeña un papel en la disciplina de usted. Ahora permítame que no introduzca demasiado rápido las valoraciones del bien y el mal. Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra; de las acciones conjugadas y contrarias de ambas surgen los fenómenos de la vida. Parece que nunca una pulsión perteneciente a una de esas clases puede actuar aislada; siempre está conectada —decimos: aleada— con cierto monto de la otra parte, que modifica su meta o en ciertas circunstancias es condición indispensable para alcanzarla. Así, la pulsión de autoconservación es sin duda de naturaleza erótica, pero justamente ella necesita disponer de la agresión si es que ha de conseguir su propósito. De igual modo, la pulsión de amor dirigida a objetos requiere un complemento de pulsión de apoderamiento si es que ha de tomar su objeto. La dificultad de aislar ambas variedades de pulsión en sus exteriorizaciones es lo que por tanto tiempo nos estorbó el discernirlas.

Si usted quiere dar conmigo otro paso le diré que las acciones humanas permiten entrever aún una complicación de otra índole. Rarísima vez la acción es obra de una única moción pulsional, que ya en sí y por sí debe estar compuesta de Eros y destrucción. En general confluyen para posibilitar la acción varios motivos edificados de esa misma manera. Ya lo sabía uno de sus colegas, un profesor Lichtenberg, quien en tiempos de nuestros clásicos enseñaba física en Gotinga;[2] pero acaso fue más importante como psicólogo que como físico. Inventó la Rosa de los Motivos al decir: «Los móviles {*Bewegungsgründe*} por los que uno hace algo podrían ordenarse, pues, como los 32 rumbos de la Rosa de los Vientos, y sus nombres, formarse de modo semejante; por ejemplo, "pan-panfama" o "fama-famapan"». Entonces, cuando los hombres son exhortados a la guerra, puede que en ellos responda afirmativamente a ese llamado toda una serie de motivos, nobles y vulgares, unos de los que se habla en voz alta y otros que se callan. No tenemos ocasión de desnudarlos todos. Por cierto que entre ellos se cuenta el placer

[2] [Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) era uno de los autores favoritos de Freud. La analogía a la que aquí alude ya había sido citada por él en su libro sobre el chiste (1905*c*), *AE*, **8**, pág. 81, en el cual se hallarán gran número de epigramas de Lichtenberg.]

de agredir y destruir; innumerables crueldades de la historia y de la vida cotidiana confirman su existencia y su intensidad. El entrelazamiento de esas aspiraciones destructivas con otras, eróticas e ideales, facilita desde luego su satisfacción. Muchas veces, cuando nos enteramos de los hechos crueles de la historia, tenemos la impresión de que los motivos ideales sólo sirvieron de pretexto a las apetencias destructivas; y otras veces, por ejemplo ante las crueldades de la Santa Inquisición, nos parece como si los motivos ideales se hubieran esforzado hacia adelante, hasta la conciencia, aportándoles los destructivos un refuerzo inconciente. Ambas cosas son posibles.

Tengo reparos en abusar de su interés, que se dirige a la prevención de las guerras, no a nuestras teorías. Pero querría demorarme todavía un instante en nuestra pulsión de destrucción, en modo alguno apreciada en toda su significatividad. Pues bien; con algún gasto de especulación hemos arribado a la concepción de que ella trabaja dentro de todo ser vivo y se afana en producir su descomposición, en reconducir la vida al estado de la materia inanimada. Merecería con toda seriedad el nombre de una pulsión de muerte, mientras que las pulsiones eróticas representan {*repräsentieren*} los afanes de la vida. La pulsión de muerte deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida hacia afuera, hacia los objetos, con ayuda de órganos particulares. El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir. Empero, una porción de la pulsión de muerte permanece activa en el interior del ser vivo, y hemos intentado deducir toda una serie de fenómenos normales y patológicos de esta interiorización de la pulsión destructiva. Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro. Como usted habrá de advertir, en modo alguno será inocuo que ese proceso se consume en escala demasiado grande; ello es directamente nocivo, en tanto que la vuelta de esas fuerzas pulsionales hacia la destrucción en el mundo exterior aligera al ser vivo y no puede menos que ejercer un efecto benéfico sobre él. Sirva esto como disculpa biológica de todas las aspiraciones odiosas y peligrosas contra las que combatimos. Es preciso admitir que están más próximas a la naturaleza que nuestra resistencia a ellas, para la cual debemos hallar todavía una explicación. Acaso tenga usted la impresión de que nuestras teorías constituyen una suerte de mitología, y en tal caso ni siquiera una mitología alegre. Pero, ¿no desemboca toda ciencia natural en una mitología de esta índole? ¿Les va a ustedes de otro modo en la física hoy?

De lo anterior extraemos esta conclusión para nuestros fines inmediatos: no ofrece perspectiva ninguna pretender el desarraigo de las inclinaciones agresivas de los hombres. Dicen que en comarcas dichosas de la Tierra, donde la naturaleza brinda con prodigalidad al hombre todo cuanto le hace falta, existen estirpes cuya vida trascurre en la mansedumbre y desconocen la compulsión y la agresión. Difícil me resulta creerlo, me gustaría averiguar más acerca de esos dichosos. También los bolcheviques esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión. Por ahora ponen el máximo cuidado en su armamento, y el odio a los extraños no es el menos intenso de los motivos con que promueven la cohesión de sus seguidores. Es claro que, como usted mismo puntualiza, no se trata de eliminar por completo la inclinación de los hombres a agredir; puede intentarse desviarla lo bastante para que no deba encontrar su expresión en la guerra.

Desde nuestra doctrina mitológica de las pulsiones hallamos fácilmente una fórmula sobre las vías indirectas para combatir la guerra. Si la aquiescencia a la guerra es un desborde de la pulsión de destrucción, lo natural será apelar a su contraria, el Eros. Todo cuanto establezca ligazones de sentimiento entre los hombres no podrá menos que ejercer un efecto contrario a la guerra. Tales ligazones pueden ser de dos clases. En primer lugar, vínculos como los que se tienen con un objeto de amor, aunque sin metas sexuales. El psicoanálisis no tiene motivo para avergonzarse por hablar aquí de amor, pues la religión dice lo propio: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Ahora bien, es fácil demandarlo, pero difícil cumplirlo.[3] La otra clase de ligazón de sentimiento es la que se produce por identificación. Todo lo que establezca sustantivas relaciones de comunidad entre los hombres provocará esos sentimientos comunes, esas identificaciones. Sobre ellas descansa en buena parte el edificio de la sociedad humana.

Una queja de usted sobre el abuso de la autoridad [pág. 185] me indica un segundo rumbo para la lucha indirecta contra la inclinación bélica. Es parte de la desigualdad innata y no eliminable entre los seres humanos que se separen en conductores y súbditos. Estos últimos constituyen la inmen-

[3] [Véase el examen de esta dificultad en *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, págs. 106 y sigs.]

sa mayoría, necesitan de una autoridad que tome por ellos unas decisiones que las más de las veces acatarán incondicionalmente. En este punto habría que intervenir; debería ponerse mayor cuidado que hasta ahora en la educación de un estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre quienes recaería la conducción de las masas heterónomas. No hace falta demostrar que los abusos de los poderes del Estado {*Staatsgewalt*} y la prohibición de pensar decretada por la Iglesia no favorecen una generación así. Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubieran sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa sería capaz de producir una unión más perfecta y resistente entre los hombres, aun renunciando a las ligazones de sentimiento entre ellos.[4] Pero con muchísima probabilidad es una esperanza utópica. Las otras vías de estorbo indirecto de la guerra son por cierto más transitables, pero no prometen un éxito rápido. No se piensa de buena gana en molinos de tan lenta molienda que uno podría morirse de hambre antes de recibir la harina.

Como usted ve, no se obtiene gran cosa pidiendo consejo sobre tareas prácticas urgentes al teórico alejado de la vida social. Lo mejor es empeñarse en cada caso por enfrentar el peligro con los medios que se tienen a mano. Sin embargo, me gustaría tratar todavía un problema que usted no planteó en su carta y que me interesa particularmente: ¿Por qué nos sublevamos tanto contra la guerra, usted y yo y tantos otros? ¿Por qué no la admitimos como una de las tantas penosas calamidades de la vida? Es que ella parece acorde a la naturaleza, bien fundada biológicamente y apenas evitable en la práctica. Que no le indigne a usted mi planteo. A los fines de una indagación como esta, acaso sea lícito ponerse la máscara de una superioridad que uno no posee realmente. La respuesta sería: porque todo hombre tiene derecho a su propia vida, porque la guerra aniquila promisorias vidas humanas, pone al individuo en situaciones indignas, lo compele a matar a otros, cosa que él no quiere, destruye preciosos valores materiales, productos del trabajo humano, y tantas cosas más. También, que la guerra en su forma actual ya no da oportunidad ninguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de

4 [Hay algunas consideraciones al respecto en la 35ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *supra*, pág. 158.]

los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes o de ambos. Todo eso es cierto y parece tan indiscutible que sólo cabe asombrarse de que las guerras no se hayan desestimado ya por un convenio universal entre los hombres. Sin embargo, se puede poner en entredicho algunos de estos puntos. Es discutible que la comunidad no deba tener también un derecho sobre la vida del individuo; no es posible condenar todas las clases de guerra por igual; mientras existan reinos y naciones dispuestos a la aniquilación despiadada de otros, estos tienen que estar armados para la guerra. Pero pasemos con rapidez sobre todo eso, no es la discusión a que usted me ha invitado. Apunto a algo diferente; creo que la principal razón por la cual nos sublevamos contra la guerra es que no podemos hacer otra cosa. Somos pacifistas porque nos vemos precisados a serlo por razones orgánicas. Después nos resultará fácil justificar nuestra actitud mediante argumentos.

Esto no se comprende, claro está, sin explicación. Opino lo siguiente: Desde épocas inmemoriales se desenvuelve en la humanidad el proceso del desarrollo de la cultura. (Sé que otros prefieren llamarla «civilización».)[5] A este proceso debemos lo mejor que hemos llegado a ser y una buena parte de aquello a raíz de lo cual penamos. Sus ocasiones y comienzos son oscuros, su desenlace incierto, algunos de sus caracteres muy visibles. Acaso lleve a la extinción de la especie humana, pues perjudica la función sexual en más de una manera, y ya hoy las razas incultas y los estratos rezagados de la población se multiplican con mayor intensidad que los de elevada cultura. Quizás este proceso sea comparable con la domesticación de ciertas especies animales; es indudable que conlleva alteraciones corporales; pero el desarrollo de la cultura como un proceso orgánico de esa índole no ha pasado a ser todavía una representación familiar.[6] Las alteraciones psíquicas sobrevenidas con el proceso cultural son llamativas e indubitables. Consisten en un progresivo desplazamiento de las metas pulsionales y en una limitación de las mociones pulsionales. Sensaciones placenteras para nuestros ancestros se han vuelto para nosotros indiferentes o aun insoportables; el cambio de nuestros reclamos ideales éticos y estéticos reconoce fundamentos orgánicos. Entre los caracteres psicológicos de la cultura, dos parecen los más importantes:

[5] [En *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, pág. 6, Freud afirma categóricamente: «Omito diferenciar entre cultura y civilización».]

[6] [Cf. mi «Nota introductoria», *supra*, pág. 182.]

el fortalecimiento del intelecto, que empieza a gobernar a la vida pulsional, y la interiorización de la inclinación a agredir, con todas sus consecuencias ventajosas y peligrosas. Ahora bien, la guerra contradice de la manera más flagrante las actitudes psíquicas que nos impone el proceso cultural, y por eso nos vemos precisados a sublevarnos contra ella, lisa y llanamente no la soportamos más. La nuestra no es una mera repulsa intelectual y afectiva: es en nosotros, los pacifistas, una intolerancia constitucional, una idiosincrasia extrema, por así decir. Y hasta parece que los desmedros estéticos de la guerra no cuentan mucho menos para nuestra repulsa que sus crueldades.

¿Cuánto tiempo tendremos que esperar hasta que los otros también se vuelvan pacifistas? No es posible decirlo, pero acaso no sea una esperanza utópica que el influjo de esos dos factores, el de la actitud cultural y el de la justificada angustia ante los efectos de una guerra futura, haya de poner fin a las guerras en una época no lejana. Por qué caminos o rodeos, eso no podemos colegirlo. Entretanto tenemos derecho a decirnos: todo lo que promueva el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra.[7]

Saludo a usted cordialmente, y le pido me disculpe si mi exposición lo ha desilusionado.

Sigmund Freud

[7] [Como se explica en una nota al pie de las *Nuevas conferencias* (1933*a*), *supra*, pág. 165, *n.* 14, la noción de «proceso cultural» puede ser rastreada hasta las primeras épocas de Freud, quien siguió desarrollándola aun en trabajos posteriores a este. Con palabras algo distintas, ocupa un lugar destacado en el tercer ensayo de *Moisés y la religión monoteísta* (1939*a*), *AE*, **23**, especialmente págs. 108-11. Las dos características principales que allí se atribuyen a dicho proceso (tal como lo ilustra la religión de Moisés, derivada de Amenofis) son las mismas que aquí se mencionan: el fortalecimiento de la actividad espiritual y la renuncia de lo pulsional.]

Mi contacto con Josef Popper-Lynkeus
(1932)

Nota introductoria

«Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus»

Ediciones en alemán

1932 *Allgemeine Nährpflicht* (Viena), **15**.
1932 *Psychoanal. Bewegung*, **4**, págs. 113-8.
1934 *GS*, **12**, págs. 415-20.
1950 *GW*, **16**, págs. 261-6.

*Traducciones en castellano**

1955 «Mi relación con Josef Popper-Lynkeus». *SR*, **19**, págs. 209-16. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 139-44.
1974 Igual título. *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3096-9.

Este trabajo apareció por primera vez en *Allgemeine Nährpflicht*, publicación fundada con el auspicio de Josef Popper (1838-1921), en un número especial dedicado a conmemorar el décimo aniversario de su muerte. Freud había escrito un artículo de corte similar pero más breve diez años atrás, al producirse el fallecimiento de Popper (Freud, 1923*f*). En mi «Nota introductoria» a ese trabajo (*AE*, **19**, pág. 279) se hallarán algunos datos referentes a este autor.

Las primeras páginas del presente estudio suministran en verdad una sinopsis, redactada con claridad y precisión características, de lo esencial de la teoría psicológica de Freud.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág xi y *n*. 6.}

Fue en el invierno de 1899 cuando ante mí tuve al fin mi libro *La interpretación de los sueños*, posdatado para que apareciese como del nuevo siglo.[1] Esa obra era el resultado de un trabajo que se extendió de cuatro a cinco años y que se engendró de una manera inusual. Habilitado por la Universidad para el tratamiento de enfermedades nerviosas, había intentado mantenerme a mí mismo y a mi familia en rápido aumento mediante la asistencia médica a los llamados «neuróticos» {«*Nervösen*»}, de los que había sobrados en nuestra sociedad. Pero la tarea resultó más difícil de lo que yo esperaba. Era evidente que los métodos usuales de tratamiento no servían de nada, o de muy poco; debían buscarse nuevos caminos. ¿Y cómo se podía pretender asistir a esos enfermos si no se comprendía nada de su padecimiento, nada de la causación de sus males, del significado de sus quejas? Entonces busqué con ahínco apoyo y enseñanza junto al maestro Charcot en París, junto a Bernheim en Nancy;[2] una observación de mi amigo Josef Breuer, de Viena, más avezado que yo, pareció abrir por fin una nueva perspectiva para la comprensión y el influjo terapéutico.

Esas nuevas experiencias, en efecto, aportaron la certeza de que los enfermos a quienes llamábamos neuróticos padecían en cierto sentido de perturbaciones psíquicas y por eso debían ser tratados con medios psíquicos. Nuestro interés se vio llevado a la psicología. Ahora bien, era sin duda ínfimo e inutilizable para nuestros fines lo que podía dar de sí la ciencia del alma que dominaba en las escuelas filosóficas; debimos, pues, descubrir íntegramente tanto los métodos como sus premisas teóricas. Trabajé entonces en esa dirección, primero en colaboración con Breuer y luego independientemente de él. Así terminé por elaborar una pieza de mi técnica: exhortaba a los enfermos a comunicarme sin some-

1 [Aparentemente se publicó el día 4 de noviembre de 1899. Cf. Freud (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 5.]

2 [Freud estuvo en París en el invierno europeo de 1885-86, y en Nancy en 1889. Su habilitación como *Privatdozent* {docente adscrito} en neurología, a la que alude antes, databa de 1885.]

ter a crítica todo cuanto se les pasara por la mente, aun ocurrencias cuya justificación no comprendieran o cuya comunicación les resultara penosa.

Cuando hacían caso de mi pedido, me referían también sus sueños, como si estos fueran de la misma clase que sus otros pensamientos. Era una clara señal de que debían ser valorados como otras producciones comprensibles. Pero ellos no eran comprensibles, sino ajenos, confusos, absurdos; así son justamente los sueños, y por ese motivo la ciencia los había desestimado como unos respingos del órgano del alma carentes de sentido y de fin. Si estaban en lo cierto mis pacientes, que no parecían sino repetir las viejas, milenarias, creencias de la humanidad acientífica, tenía frente a mí la tarea de una «interpretación de los sueños» que pudiese resistir la crítica de la ciencia.

Desde luego, al comienzo no comprendía de los sueños de mis pacientes más que los soñantes mismos. Pero aplicando a esos sueños, y en particular a los míos, el procedimiento de que ya me había valido en el estudio de otras formaciones psíquicas anormales, conseguí dar respuesta a la mayoría de los problemas que una interpretación de los sueños podía plantear. Las preguntas eran muchas: ¿con qué se sueña?, ¿por qué se sueña?, ¿a qué se deben las asombrosas peculiaridades que distinguen al sueño del pensar despierto?, y tantas más. Algunas de las respuestas fueron fáciles y vinieron a confirmar opiniones exteriorizadas antes; otras requirieron supuestos enteramente nuevos sobre el edificio y el modo de trabajo de nuestro aparato anímico. Se soñaba con lo que había movido al alma durante el día, en la vigilia; se soñaba para apaciguar las mociones que querían perturbar el dormir, y para que este pudiera continuar. Pero, ¿por qué aparecía el sueño tan ajeno, tan confuso y sin sentido, tan manifiestamente opuesto al contenido del pensar de vigilia, toda vez que se ocupaba del mismo material? Sin duda el sueño no era sino el sustituto de una actividad de pensamiento racional y admitía ser interpretado, o sea, traducido a una actividad así; pero lo que pedía explicación era el hecho de la *desfiguración* que el trabajo del sueño había emprendido en ese material racional y comprensible.

La desfiguración del sueño era el problema más profundo y difícil de la vida onírica. Y para su esclarecimiento se obtuvo lo que paso a exponer, que situó al sueño en la misma serie de otras formaciones psicopatológicas; por así decir, lo reveló como la psicosis normal del ser humano. Nuestra alma, ese precioso instrumento por medio del cual nos afirmamos en la vida, no es una unidad pacíficamente cerrada

en el interior de sí, sino más bien comparable a un Estado moderno donde una masa ansiosa de gozar y destruir tiene que ser sofrenada por la violencia de un estrato superior juicioso. Todo lo que se agita en nuestra vida anímica y se procura expresión en nuestros pensamientos es retoño y subrogación de las múltiples pulsiones que nos son dadas en nuestra constitución corporal; pero no todas esas pulsiones son guiables y educables por igual, ni acatan de la misma manera los reclamos del mundo exterior y de la comunidad humana. Muchas de ellas han conservado su carácter originario indomeñado; si las dejáramos pasar, infaliblemente nos precipitaríamos a la ruina. Aleccionados entonces por los daños, hemos desarrollado en nuestra alma organizaciones que se contraponen, en calidad de inhibiciones, a la exteriorización pulsional directa. Lo que emerge de las fuentes de las fuerzas pulsionales como moción de deseo tiene que aprobar el examen a que lo someten nuestras instancias anímicas superiores, y si es reprobado se lo desestima y aparta de todo influjo sobre nuestra motilidad, vale decir, se coarta su ejecución. Y con harta frecuencia se rehúsa a esos deseos aun el acceso a la conciencia, a la cual en general le es ajena hasta la existencia misma de las fuentes pulsionales peligrosas. Decimos entonces que estas mociones están reprimidas {desalojadas} para la conciencia y sólo se encuentran presentes en lo inconciente. Si lo reprimido consigue irrumpir por alguna parte hasta la conciencia, hasta la motilidad o hasta ambas, dejamos de ser normales. Desarrollamos entonces toda la serie de síntomas neuróticos y psicóticos. Mantener las inhibiciones y represiones que se han vuelto necesarias cuesta a nuestra vida anímica un gran gasto de fuerzas, del cual con gusto ella se libraría. El estado nocturno del dormir parece una buena oportunidad para ello, pues conlleva la suspensión de nuestras operaciones motrices. La situación no parece peligrosa y por eso moderamos la severidad de nuestros poderes internos de policía. No los replegamos del todo porque no se puede saber, acaso lo inconciente no duerma nunca. Y ahora produce su efecto el relajamiento de la presión que gravita sobre eso. Desde lo inconciente reprimido se elevan deseos que en el dormir hallarían expedito al menos el acceso a la conciencia. Si pudiéramos enterarnos de su contenido, este nos indignaría por su desmesura y aun por su mera posibilidad. Pero rara vez sucede, y cuando ocurre despertamos rapidísimo, presas de angustia. Por regla general nuestra conciencia no se entera del sueño tal como efectivamente fue concebido. Los poderes inhibidores —los llamamos «*censura onírica*»— no despertaron

en plenitud, pero tampoco estaban dormidos del todo. Influyeron sobre el sueño mientras él pugnaba por expresarse en palabras e imágenes, eliminaron lo escandaloso, modificaron otra parte hasta volverla irreconocible, disolvieron nexos auténticos e introdujeron enlaces falsos, hasta que de *la sincera pero brutal fantasía de deseo del sueño devino el* sueño manifiesto recordado por nosotros, más o menos confuso, casi siempre ajeno e incomprensible. El sueño, la desfiguración onírica, es entonces la expresión de un compromiso, el testimonio del conflicto entre las mociones y los afanes inconciliables entre sí de nuestra vida anímica. Y no olvidemos que el mismo proceso, el mismo juego de fuerzas que nos explica el sueño del durmiente normal nos proporciona la clave para comprender todos los fenómenos neuróticos y psicóticos.

Pido disculpas por haberme ocupado hasta aquí tanto de mí mismo y de mi trabajo en los problemas del sueño; era una premisa necesaria para lo que sigue. Mi explicación de la desfiguración onírica me parecía nueva, en ninguna parte había hallado nada semejante. Años más tarde (no puedo ya precisar cuándo) cayeron en mis manos las *Phantasien eines Realisten* {Fantasías de un realista}, de Josef Popper-Lynkeus.[3] Una de las historias contenidas en ese libro se titula «El soñar es como el velar» y no pudo menos que suscitar mi más vivo interés. En ella se describía a un hombre que podía gloriarse de no haber soñado nunca algo disparatado. Sus sueños podían ser fantásticos como los cuentos de hadas, pero no se situaban respecto del mundo de la vigilia en una contradicción tal que pudiera decirse tajantemente: «Son imposibles, o en sí y por sí absurdos». En mi terminología, esto equivale a afirmar que en ese hombre no se producía ninguna desfiguración onírica, y, de averiguarse la razón de la ausencia de esta última, se discerniría también la razón de su génesis. Popper otorga a su hombre la intelección cabal del fundamento de su peculiaridad. Le hace decir: «Tanto en mi pensar como en mi sentir rigen el orden y la armonía, que por otra parte nunca luchan entre sí. (...) Yo soy uno, no dividido; los otros están divididos, y sus dos partes, el velar y el soñar, se encuentran en guerra recíproca casi de continuo». Y, más adelante, acerca de la interpretación de los sueños: «No es por cierto una tarea fácil, pero con un poco de atención el soñante mismo debería poder llevarla a cabo siempre. ¿Por qué casi nunca lo con-

[3] [Esta colección de cuentos apareció, como *La interpretación de los sueños*, en 1899.]

sigue? Es que en el caso de ustedes parece haber algo escondido en el soñar, algo impúdico de algún tipo, un cierto secreto que difícilmente se expresa; y por eso tan a menudo el soñar de ustedes parece sin sentido, y aun un disparate. Empero, en el fundamento último en modo alguno es así; y no puede serlo, pues siempre se trata del mismo hombre, ya esté en vela o sueñe».[4]

Ahora bien, si prescindimos de la terminología psicológica, era la misma explicación de la desfiguración onírica que yo había tomado de mis trabajos sobre el sueño. La desfiguración era un compromiso, algo insincero por su naturaleza, el resultado de un conflicto entre pensar y sentir o, como yo había dicho, entre conciente y reprimido. Donde no había tal conflicto y no hacía falta reprimir nada, tampoco los sueños podían volverse ajenos y disparatados. En el hombre que no soñaba diversamente de lo que pensaba en la vigilia, Popper había hecho reinar esa misma armonía interior que, como reformador social, aspiraba a producir en un cuerpo político. Y si la ciencia nos dice que un hombre así, sin malicia ni falsía, y libre de todas las represiones, no existe en ninguna parte o su vida no sería viable, a pesar de ello uno puede colegir que ese estado ideal, hasta donde es posible una aproximación a él, se había realizado en la propia persona de Popper.

Subyugado por el encuentro con su sabiduría, empecé a leer el resto de sus escritos, sobre Voltaire, la religión, la guerra, el deber de suministrar alimentos a todos, etc., hasta que se delineó con claridad ante mis ojos la imagen de un hombre sencillo y grande que era un pensador y un crítico, al tiempo que un filántropo bondadoso y un reformador. Medité mucho sobre los derechos del individuo por los que él abogaba, y que de tan buena gana habría sustentado junto con él de no estorbármelo la consideración de que ni el comportamiento de la naturaleza ni las metas que la sociedad humana se ha fijado justifican del todo esos reclamos. Una fuerte simpatía me atrajo hacia él, pues era evidente que también había sentido dolorosamente la amarga condición del judío y la vacuidad de los ideales culturales contemporáneos. Sin embargo, nunca lo vi personalmente. El sabía de mí por conocidos comunes, y una vez hube de responderle

[4] [Fragmento de una cita mucho más extensa incluida en una nota al pie que Freud agregó en la edición de 1909 de *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 314, y que también reprodujo en su artículo anterior sobre Popper (1923*f*), *AE*, **19**, pág. 283*n*. Las tres versiones presentan leves diferencias.]

una carta en que me pedía cierta información.[5] Pero nunca fui a visitarlo. Mis innovaciones en la psicología me habían enajenado de mis contemporáneos, en particular los de mayor edad; hartas veces, al acercarme a un hombre a quien honrara desde mi apartamiento, me sentí como rechazado por su falta de comprensión hacia lo que se había convertido en el contenido de mi vida. Josef Popper venía por cierto de la física, fue amigo de Ernst Mach; no quise estropearme la impresión amistosa de nuestro acuerdo sobre el problema de la desfiguración onírica. Es así como pospuse mi visita a él hasta que fue demasiado tarde y sólo pude saludar su busto en el parque de nuestro Ayuntamiento.

[5] [En Freud (1960*a*) se hallará una carta de Freud a Popper fechada el 4 de agosto de 1916. — Freud escribió, asimismo, una breve valoración de Popper como «Introducción» (Freud, 1940*g*) al libro de Yisrael Doryon, *Lynkeus' New State* (1940), reimpresa luego en otra obra de este autor, *The Man Moses* (1945-46), junto con algunas cartas que Freud le enviara (Freud, 1945-46). La posibilidad (sugerida por Doryon) de que la teoría de Freud (1939*a*) en cuanto a que Moisés era egipcio hubiera sido tomada de Popper —quien había expresado la misma idea en una de las «fantasías de un realista»— es examinada por aquel con cierto detenimiento en una de sus cartas a Doryon; pero se inclina a rechazar dicha posibilidad.]

Carta a Romain Rolland
(Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)
(1936)

Nota introductoria

«Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)»

Ediciones en alemán

1936 *Almanach 1937*, págs. 9-21.
1950 *GW*, **16**, págs. 250-7.
1972 *SA*, **4**, págs. 283-93.

*Traducciones en castellano**

1955 «Un trastorno de la memoria en la Acrópolis. Carta abierta a Romain Rolland, en ocasión de su septuagésimo aniversario». *SR*, **20**, págs. 241-50. Traducción de Ludovico Rosenthal.
1968 Igual título. *BN* (3 vols.), **3**, págs. 352-9.
1975 Igual título. *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3328-34.

Romain Rolland nació el 29 de enero de 1866; este trabajo le fue dedicado con motivo de cumplir setenta años de edad. Freud sentía por él la más grande admiración, como lo prueba no sólo el presente artículo sino el mensaje que le hizo llegar en ocasión de su 60º aniversario (Freud, 1926*a*) y las seis o siete cartas publicadas que le escribiera (Freud, 1960*a*), así como un párrafo al comienzo de *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, págs. 65-6. La primera carta que Freud le envió data de 1923, y al parecer se reunió con él en una sola oportunidad, en 1924.

Ha sido imposible hallar una publicación de este trabajo en alemán anterior a la del *Almanach* que aquí consignamos. Debe tenerse en cuenta que todas las publicaciones vinculadas con Romain Rolland —y muchos otros autores, incluido Thomas Mann y, por supuesto, todos los autores judíos— fueron prohibidas en este período por los nazis.

James Strachey

* {Cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6.}

Estimado amigo:

Me insistían para que escribiese alguna cosa como contribución al festejo de su setenta aniversario, y durante largo tiempo me empeñé en hallar un asunto que fuera en algún sentido digno de usted y pudiera expresar mi admiración por su amor a la verdad, su coraje público, su humanitarismo y solicitud hacia el prójimo, o que testimoniara mi agradecimiento al literato que me ha regalado tantos momentos de goce y exaltación. Mas en vano; soy diez años mayor que usted, mi producción languidece. Lo que en definitiva le ofrezco es el don de alguien empobrecido que «ha visto antaño días mejores».

Usted sabe que mi trabajo científico se había fijado la meta de esclarecer fenómenos inusuales, anormales, patológicos, de la vida anímica; esto es, reconducirlos a las fuerzas psíquicas eficaces tras ellos y poner de manifiesto los mecanismos actuantes. Primero lo ensayé en mi propia persona, luego en otros y, por fin, mediante una osada intromisión, en el género humano como un todo. Uno de esos fenómenos, que vivencié hace ya una generación, en 1904, y nunca había podido comprender, afloró en mi recuerdo una y otra vez durante los últimos años.[1] Al comienzo no supe por qué; finalmente me decidí a analizar esa pequeña vivencia, y aquí le comunico el resultado de ese estudio. Desde luego, debo pedirle para las referencias sobre mi vida personal mayor atención que la que en otro caso merecerían.

Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis

En aquella época solía emprender todos los años, para fines de agosto o comienzos de setiembre, un viaje de va-

[1] [Ya había hecho breve referencia a este episodio unos diez años antes, en *El porvenir de una ilusión* (1927*c*), *AE*, **21**, pág. 25, pero en ese momento no dio sobre él ninguna explicación.]

caciones con mi hermano más joven; duraba varias semanas y nos llevaba a Roma, alguna otra comarca italiana o las costas del Mediterráneo. Mi hermano es diez años menor que yo: de la misma edad que usted —una coincidencia que sólo ahora se me ocurre—. Ese año mi hermano me declaró que sus negocios no le permitían una larga ausencia y a lo sumo podía faltar una semana; debimos, pues, abreviar nuestro viaje. Decidimos viajar por Trieste hasta la isla de Corfú, y pasar en ella nuestros escasos días de vacaciones. En Trieste, él visitó a un amigo suyo allí instalado con quien tenía negocios comunes, y yo lo acompañé. Este hombre amable se informó sobre lo que nos proponíamos hacer después, y cuando se enteró de que iríamos a Corfú nos lo desaconsejó vehementemente: «¿Qué harían allí en esta época? Hace tanto calor que no podrían emprender nada. Mejor vayan a Atenas. El vapor del Lloyd parte hoy en las primeras horas de la tarde; les deja tres días para ver la ciudad y los recogerá a su regreso. Valdrá más la pena y será más grato».

Cuando nos separamos del triestino, los dos estábamos de un talante asombrosamente destemplado. Discutimos el plan que se nos había propuesto, lo hallamos totalmente inadecuado y sólo veíamos obstáculos para su ejecución; además, suponíamos que sin pasaporte no nos dejarían entrar en Grecia. Descontentos e irresolutos, dimos vueltas por la ciudad las horas que faltaban hasta que abriesen las oficinas del Lloyd. Pero cuando llegó la hora fuimos a la ventanilla y compramos pasajes en el vapor para Atenas, como si fuera lo más natural, sin hacer caso de las presuntas dificultades y aun sin comunicarnos entre nosotros las razones de nuestra decisión. Y sin embargo, era bien raro ese comportamiento. Más tarde reconocimos que habíamos aceptado enseguida y de la mejor gana la propuesta de ir a Atenas en vez de a Corfú. ¿Por qué hasta que abrieron la ventanilla nos asedió el mal humor e imaginábamos sólo impedimentos y dificultades?

La tarde de nuestra llegada, estaba yo sobre la Acrópolis y abarcaba con mi vista el paisaje cuando de pronto me acudió este asombroso pensamiento: «*¡¿Entonces todo esto existe efectivamente tal como lo aprendimos en la escuela?!*». Descrito con mayor exactitud: la persona que formuló la proferencia se separó, de manera más notable y tajante que de ordinario, de otra que percibió esa proferencia, y ambas se asombraron, si bien no de lo mismo. Una se comportó como si bajo la impresión de una observación indubitable se viera obligada a creer en algo cuya realidad le

parecía hasta entonces incierta. Con leve exageración: es como si alguien, paseando en Escocia por el Loch Ness, viera de pronto escurriéndose en tierra el cuerpo del tan mentado monstruo y se encontrara forzado a admitir: «¡Entonces existe efectivamente esa Serpiente del Lago en que yo no creía!». Ahora bien, la otra persona se asombró, y con derecho, pues nunca había sabido que alguna vez se hubiera dudado de la existencia real de Atenas, de la Acrópolis y de ese paisaje. Más bien esperaba una proferencia de arrobamiento y exaltación.

Se tenderá a creer que insistiendo en ese extraño pensamiento que me acudió sobre la Acrópolis sólo me propongo indicar que es por entero diferente ver algo con los propios ojos a conocerlo por la lectura o de oídas. Pero sería una manera harto rara de presentar una trivialidad sin interés. O podría ensayarse la tesis de que siendo alumno secundario uno creía estar convencido de la realidad de la ciudad de Atenas y su historia, pero a raíz de esa ocurrencia en la misma Acrópolis uno se entera, justamente, de que en esa época no había creído en ello en lo inconciente; y sólo ahora *—se agregaría— uno adquiere un convencimiento* «que llega hasta lo inconciente» también. Semejante explicación suena muy profunda, pero es más fácil de formular que de probar, y además es muy cuestionable desde el punto de vista teórico. No; opino que los dos fenómenos, la desazón en Trieste y la ocurrencia en la Acrópolis, se encuentran en íntima copertenencia. El primero se comprende con mayor facilidad, y acaso nos ayude a explicar el otro.

Me percato de que la vivencia en Trieste no es sino la expresión de una incredulidad: «¿Que podremos ver Atenas? Pero si no es posible: hay demasiadas dificultades». Y la desazón concomitante corresponde entonces a la pena de que no sea posible. ¡Habría sido tan hermoso! Y ahora uno cae: es uno de esos casos de «*too good to be true*» {«demasiado bueno para ser verdad»}, que tan frecuentemente nos suceden. Un caso de esa incredulidad que suele darse cuando uno es sorprendido por una noticia feliz: ya sea que se sacó la lotería o ganó un premio, o, tratándose de una muchacha, que el hombre a quien ella ama en secreto se ha presentado como festejante ante sus padres, etc.

La comprobación de un fenómeno hace surgir enseguida, desde luego, la pregunta por su causación. Una incredulidad así es, evidentemente, un intento de desautorizar un fragmento de la realidad objetiva, pero en él hay algo de extraño. No nos asombraría que un intento así fuera dirigido contra un fragmento de realidad que amenaza producir dis-

placer; nuestro mecanismo psíquico está, por así decir, montado para ello. Pero, ¿por qué tal incredulidad respecto de algo que, por el contrario, promete elevado placer? ¡Una conducta realmente paradójica! Ahora bien, recuerdo que ya una vez me ocupé del caso, similar, de aquellas personas que, según yo lo expresé, «fracasan cuando triunfan».[2] De ordinario uno suele enfermar a raíz de la frustración, el incumplimiento de una de las necesidades o uno de los deseos vitales; empero, en estas personas es a la inversa: enferman, y hasta llegan a perecer, porque se les ha cumplido un deseo de intensidad avasalladora. Pero la relación de oposición entre esas dos situaciones no es tan grande como parece al comienzo. En ese caso paradójico ocurre simplemente que una frustración interna remplaza a la externa. Uno no se permite la dicha; la frustración {denegación} interna ordena aferrarse a la externa. ¿Pero por qué? Porque —es la respuesta válida para una serie de casos— uno no puede esperar del destino algo tan bueno. Vale decir, de nuevo el «*too good to be true*», la exteriorización de un pesimismo del cual, al parecer, muchos de nosotros albergamos en nuestro interior una buena dosis. En otros casos ocurre en un todo como en el de quienes fracasan con el triunfo, hay un sentimiento de culpa o de inferioridad que puede traducirse así: «No soy digno de semejante dicha, no la merezco». Ahora bien, esas dos motivaciones son en el fondo la misma, una no es sino una proyección de la otra. En efecto, como sabemos desde hace mucho, el destino del que uno espera un trato tan malo es una materialización de nuestra conciencia moral, del severo superyó dentro de nosotros en que se ha precipitado la instancia castigadora de nuestra niñez.[3]

Creo que con esto quedaría explicado nuestro comportamiento en Trieste. No podíamos creer que nos fuera deparado el júbilo de ver Atenas. El hecho de que el fragmento de realidad que queríamos desautorizar fuera al comienzo sólo una posibilidad determinó las peculiaridades de nuestra reacción de entonces. Cuando luego, ya sobre la Acrópolis, la posibilidad se hubo convertido en efectiva realidad, aquella misma incredulidad halló una expresión modificada pero mucho más nítida. Sin desfiguración, su texto habría podido ser este: «¡Realmente jamás hubiera creído que me fuese dado alguna vez ver Atenas con mis propios ojos co-

[2] [Sección II de «Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico» (1916*d*).]
[3] [Cf. *El malestar en la cultura* (1930*a*), *AE*, **21**, pág. 122.]

mo ahora ocurre sin ninguna duda!». Si recuerdo la ardiente añoranza que me dominaba en mis años de estudiante secundario, y aun después, por viajar y ver mundo, y cuán tarde empecé a trasponerla en cumplimiento, no me asombra ese efecto retardado {*Nachwirkung*} en la Acrópolis; tenía yo entonces cuarenta y ocho años. No le pregunté a mi hermano, más joven, si sentía algo parecido. Hubo algo de recelo en toda esa vivencia, que ya en Trieste nos había estorbado intercambiar ideas.

Pero si he colegido rectamente el sentido de mi ocurrencia en la Acrópolis, y es que expresa mi jubiloso asombro por hallarme de hecho en ese lugar, se plantea otra pregunta: ¿Por qué ese sentido ha experimentado en la ocurrencia un disfraz tan desfigurado y desfigurante?

El contenido esencial del pensamiento se conservó sin duda en la desfiguración; es una incredulidad: «Según el testimonio de mis sentidos, estoy ahora de pie sobre la Acrópolis; sin embargo, no puedo creerlo». Pues bien, esta incredulidad, esta duda en un fragmento de la realidad, es desplazada en la proferencia de dos maneras: primero, se la remite al pasado y, segundo, se la traslada de mi presencia en la Acrópolis a la existencia de la Acrópolis misma. Así se produce algo que equivale a aseverar que alguna vez he dudado de la existencia real de la Acrópolis, cosa que empero mi recuerdo desautoriza por incorrecta, y aun por imposible.

Esas dos desfiguraciones implican sendos problemas independientes entre sí. Puede intentarse penetrar más a fondo en el proceso de trasposición. Sin indicar con más detalle el modo en que lo consigo, tomaré como punto de partida el siguiente: lo originario tuvo que haber sido una sensación de que en la situación de entonces se registraba algo increíble e irreal. Esa situación incluye a mi persona, la Acrópolis y mi percepción de ella. No sé dónde situar esa duda, es evidente que no puedo dudar de mis percepciones sensoriales de la Acrópolis. Pero me acuerdo de que en el pasado he dudado de algo que tenía que ver con ese sitio, y así hallo el expediente de hacer remontar la duda al pasado. Pero de ese modo la duda cambia su contenido. No recuerdo simplemente que en años anteriores dudé de llegar a ver alguna vez la Acrópolis, sino que asevero que en ese tiempo no creí en la realidad misma de la Acrópolis. Y justamente de ese resultado de la desfiguración infiero que la situación presente sobre la Acrópolis ha contenido un elemento de duda en la realidad objetiva. En verdad, no he conseguido hasta ahora aclarar la secuencia, y por eso diré

sucintamente, a modo de conclusión, que toda esa situación psíquica de apariencia confusa y difícil de exponer se resuelve de manera fluida mediante el supuesto de que sobre la Acrópolis yo tuve —o pude tener— por un lapso este sentimiento: «*Lo que veo ahí no es efectivamente real*». Se llama a esto un «sentimiento de enajenación» {«*Entfremdungsgefühl*»}. Intenté defenderme de él, y lo conseguí a costa de un enunciado falso acerca del pasado.

Estas enajenaciones son unos fenómenos muy asombrosos, mal comprendidos todavía. Se las describe como «sensaciones», pero es evidente que se trata de procesos complejos, anudados a determinados contenidos y conectados con decisiones acerca de estos últimos. Muy frecuentes en ciertas enfermedades psíquicas, tampoco son desconocidos para el hombre normal, al modo de las ocasionales alucinaciones de las personas sanas. Sin embargo, no dejan de ser unas operaciones fallidas de construcción anormal como los sueños, y las consideramos paradigmas de perturbación anímica sin tener en cuenta su regular aparición en los sanos. Se las observa en dos formas: o bien es un fragmento de la realidad el que nos aparece ajeno {*fremd*} o bien lo es uno del yo propio. En este último caso se habla de «despersonalización»; enajenaciones y despersonalizaciones se copertenecen íntimamente. Hay otros fenómenos en que cabe discernir, por así decirlo, sus contrapartidas positivas: la llamada «*fausse reconnaissance*», lo «*déjà vu*», «*déjà raconté*»,[4] espejismos en que queremos suponer algo como perteneciente a nuestro yo, del mismo modo que en las enajenaciones nos empeñamos en excluir algo de nosotros. Un intento de explicación apsicológica, místico-ingenua, pretende aducir el fenómeno de lo «*déjà vu*» como prueba de existencias anteriores de nuestro yo anímico. Desde la despersonalización, hay un camino que lleva hasta la «*double conscience*», en extremo asombrosa, que sería más correcto llamar «escisión de la personalidad» {«*Persönlichkeitsspaltung*»}. Todo esto es aún tan oscuro, tan poco dominado por la ciencia, que me veo obligado a prohibirme seguir elucidándolo ante usted.

Para mi propósito me bastará retomar dos caracteres universales de los fenómenos de enajenación. El primero es

[4] [Estos fenómenos fueron examinados con algún detalle por Freud en dos oportunidades: en *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901*b*), *AE*, **6**, págs. 257 y sigs., y en «Acerca del *fausse reconnaissance* ("*déjà raconté*") en el curso del trabajo psicoanalítico» (1914*a*). Véase también la referencia al «velo» en el caso del «Hombre de los Lobos» (1918*b*), *AE*, **17**, págs. 69 y 91 y sigs.]

que todos sirven a la defensa, quieren mantener algo alejado del yo, desmentirlo. Ahora bien, de dos lados acuden al yo elementos que pueden reclamar la defensa: del mundo exterior objetivo {*real*} y del mundo interior de los pensamientos y mociones que afloran en el yo. Acaso esta alternativa recubra el distingo entre las enajenaciones propiamente dichas y las despersonalizaciones. Existe una abundancia extraordinaria de métodos —mecanismos, decimos— de los que nuestro yo se vale para dar trámite a sus tareas defensivas. Alguien allegado a mí está redactando un trabajo que se ocupa del estudio de esos métodos de defensa: mi hija, la analista de niños, está escribiendo justamente un libro sobre ese tema.[5] Del más primitivo y radical de esos métodos, la «represión» {esfuerzo de desalojo}, partió nuestra profundización en la psicopatología. Entre la represión y la defensa (que debe llamarse normal) frente a lo penoso-insoportable mediante admisión, reflexión, juicio y acción acorde a fines, se extiende toda una serie de modos de comportamiento del yo, de carácter patológico más o menos nítido. ¿Me es lícito detenerme a considerar un caso límite de este tipo de defensa? Usted conoce el famoso romance-lamento de los moros españoles, *¡Ay de mi Alhambra!*, que refiere el modo en que el rey Boabdil* tomó la noticia de la caída de esa ciudad. Vislumbra que esa pérdida significa el fin de su reinado. Pero no quiere «tenerlo por cierto» {«*wahr haben*»}, resuelve tratar la noticia como «*non arrivé*».[6] Los versos dicen:

«Cartas le fueron venidas
de que Alhambra era ganada.
Las cartas echó en el fuego
y al mensajero matara».**

Se colige fácilmente que en esta conducta del rey cooperó la necesidad de salir al paso de su sentimiento de impotencia. Quemando las cartas y matando al mensajero procura mostrar todavía la plenitud de su poder.

En cuanto al otro carácter universal de las enajenaciones, su dependencia del pasado, del tesoro mnémico del yo y de

5 [Anna Freud (1936).]

* {Ultimo rey moro de Granada, en el siglo XV.}

6 [Freud usó esta misma frase para describir el proceso defensivo en su primer trabajo sobre las neuropsicosis de defensa (1894*a*), *AE*, **3**, pág. 50, y en *Inhibición, síntoma y angustia* (1926*d*), *AE*, **20**, pág. 115.]

** {En castellano en el original.}

vivencias penosas anteriores que desde entonces pudieron caer bajo la represión, no lo admitirá usted sin objeción. Pero justamente mi vivencia en la Acrópolis, que en efecto parte de una perturbación del recuerdo, de una falsificación del pasado, nos ayuda a demostrar ese influjo. No es cierto que en mis años de estudiante secundario dudara yo alguna vez de la existencia real de Atenas. Sólo dudé de que pudiera llegar a ver Atenas. Viajar tan lejos, «llegar tan lejos», me parecía fuera de toda posibilidad. Esto se relaciona con la estrechez y la pobreza de nuestros medios de vida en mi juventud. La añoranza de viajar también expresaba sin duda el deseo de escapar a esa situación oprimente, deseo similar al que a tantos adolescentes esfuerza a largarse de su casa. Desde mucho tiempo atrás tenía en claro que buena parte del gusto por los viajes consiste en el cumplimiento de esos deseos tempranos, vale decir, tiene su raíz en el descontento con el hogar y la familia. Cuando uno ve por vez primera el mar, atraviesa el océano, vivencia como unas realidades ciudades y países que durante tanto tiempo fueron quimeras lejanas e inalcanzables, uno se siente como un héroe que ha llevado a término grandes e incalculables hazañas. En aquel momento, sobre la Acrópolis, pude preguntar a mi hermano: «¿Recuerdas cómo en nuestra juventud hacíamos día tras día el mismo camino, desde la calle... hasta la escuela, y después, cada domingo, íbamos siempre al Prater * o emprendíamos una de las archisabidas excursiones al campo? ¡Y ahora estamos en Atenas, de pie sobre la Acrópolis! ¡Realmente hemos llegado lejos!». Y si fuera lícito comparar algo tan pequeño con algo grande, ¿no se dirigió el primer Napoleón, cuando lo coronaban emperador en Notre-Dame,[7] a uno de sus hermanos —debe de haber sido al mayor, José—, exclamando: «¡Qué diría nuestro padre si pudiera estar presente!»?

Pero aquí nos cae en las manos la solución de un pequeño problema, el de saber por qué nos estropeamos ya en Trieste el contento por el viaje a Atenas. Tiene que haber sido porque en la satisfacción por haber llegado tan lejos se mezclaba un sentimiento de culpa; hay ahí algo injusto, prohibido de antiguo. Se relaciona con la crítica infantil al padre, con el menosprecio que relevó a la sobrestimación de su persona en la primera infancia. Parece como si lo

* {Célebre parque en las afueras de Viena.}

7 [Suele decirse que Napoleón expresó lo que se consigna a continuación al ser consagrado con la Corona de Hierro de Lombardía, en Milán.]

esencial en el éxito fuera haber llegado más lejos que el padre, y como si continuara prohibido querer sobrepasar al padre.

A esta motivación universalmente válida se agrega todavía en nuestro caso el factor particular, a saber, que en el tema Atenas y Acrópolis, en sí y por sí, está contenida una referencia a la superioridad de los hijos. Nuestro padre había sido comerciante, no había ido a la escuela secundaria, Atenas no podía significar gran cosa para él. Lo que nos empañaba el goce del viaje a Atenas era entonces una moción de *piedad*. Y ahora ya no le asombrará a usted que el recuerdo de la vivencia en la Acrópolis me frecuentara desde que, anciano yo mismo, me he vuelto menesteroso de indulgencia y ya no puedo viajar.

Lo saluda a usted cordialmente suyo,

Sigmund Freud

Enero de 1936

Escritos breves
(1932 - 36)

Prólogo a Richard Sterba, *Handwörterbuch der Psychoanalyse*[1] (1936 [1932])

3 de julio de 1932

Estimado doctor Sterba: Su *Diccionario* me ha parecido valioso para los estudiantes, y un bello logro en sí mismo. La precisión y corrección de cada una de las entradas es de hecho excelente. La traducción de los términos al inglés y francés, si bien no es indispensable, realzaría todavía más su valor.[2] No ignoro, claro está, que recorrer todo el alfabeto desde la A implica un muy largo camino y significaría para usted un enorme recargo de trabajo. No lo haga usted si no se siente interiormente esforzado a ello. ¡Sólo bajo *esa* compulsión, y de ningún modo bajo incitación externa!

Cordialmente suyo,

Freud

1 [Reproducido en facsímil como frontispicio a la primera entrega (que abarcaba desde «*Abasie*» {«abasia»} hasta «*Angst*» {«angustia»}) de Richard Sterba, *Handwörterbuch der Psychoanalyse*, Viena, 1936. No hubo, al parecer, reimpresiones posteriores de esta carta, escrita cuando la preparación del diccionario estaba aún en sus comienzos y Freud sólo había visto una muestra de él.]

2 [En la obra definitiva se incluyeron tales traducciones.]

Sándor Ferenczi[1]
(1933)

Hemos hecho la experiencia de que desear es barato, y por eso nos obsequiamos con largueza unos a otros los más cálidos y mejores deseos, entre los que descuella el de una larga vida. La doble valencia de este deseo, precisamente, es puesta en descubierto en una famosa anécdota oriental. El Sultán llamó a dos sabios para que le dijeran su horóscopo. «Te tengo por dichoso, señor —dijo uno—; en las estrellas está escrito que verás morir a todos tus parientes antes que tú». Este vidente fue ajusticiado. «Te tengo por dichoso —dijo también el otro—, pues leo en las estrellas que sobrevivirás a todos tus parientes». A este le dieron una rica recompensa; los dos habían expresado el mismo cumplimiento de deseo.

En 1926 debí escribir la nota en memoria de nuestro inolvidable amigo Karl Abraham. Pocos años antes, en 1923, pude saludar a Sándor Ferenczi al cumplir sus cincuenta años de vida. Hoy, apenas una década después, me duele haberlo sobrevivido también. En aquel ensayo que escribí para su jubileo pude rendir público tributo a su polifacético talento y su originalidad, a la riqueza de sus dotes: es que la discreción debida al amigo me impedía entonces hablar de su personalidad amable, humanitaria, abierta a todo lo sustantivo.

Desde que el interés por el joven psicoanálisis lo atrajo hacia mí, compartimos muchas cosas. Cuando en 1909 fui llamado a Worcester, Massachusetts, para dictar unas conferencias durante una semana conmemorativa, lo invité a

1 [«Sándor Ferenczi». *Ediciones en alemán:* 1933: *Int. Z. Psychoanal.*, **19**, nº 3, págs. 301-4; 1934: *GS*, **12**, págs. 397-9; 1950: *GW*, **16**, págs. 267-9. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n.* 6): 1951: «Sándor Ferenczi», *RP*, **8**, nº 1, págs. 94-6, trad. de L. Pfeiffer; 1955: «En memoria de Sándor Ferenczi», *SR*, **20**, págs. 217-20, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 335-7; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, págs. 3237-9.}

Sándor Ferenczi nació el 16 de julio de 1873 y murió el 22 de mayo de 1933. Como el propio Freud lo menciona, ya le había rendido un tributo años atrás (Freud, 1923*i*).]

acompañarme. La mañana del día en que yo iniciaba mis conferencias, paseábamos frente a los edificios de la universidad y le pedí que me propusiese el tema sobre el cual yo hablaría, y él me bosquejó lo que media hora después expuse en una improvisación. De ese modo participó en la génesis de las *Cinco conferencias* (Freud, 1910*a*). Poco más tarde, en el Congreso de Nuremberg de 1910, lo moví a proponer que los analistas se organizasen en una asociación internacional, tal como lo habíamos meditado entre ambos. Su propuesta fue aceptada con escasas modificaciones y está en vigencia todavía. Durante varios años sucesivos pasamos juntos en Italia las vacaciones de otoño, y más de un ensayo que luego apareció en la bibliografía bajo su nombre o el mío cobró allí, en nuestras charlas, su forma primera. Cuando el estallido de la Guerra Mundial puso término a nuestra libertad de movimientos, pero paralizó también nuestra actividad analítica, él aprovechó la pausa para iniciar su análisis conmigo, interrumpido después por su llamado a filas pero que pudo proseguir más tarde. Y el sentimiento de solidaridad que nació entre nosotros bajo tantas vivencias comunes no sufrió mengua ninguna cuando él, en un momento de la vida por desgracia demasiado tardío, se unió a la destacada mujer que hoy lo llora como viuda.

Una década atrás, cuando la *Internationale Zeitschrift* [y la *International Journal*] consagró a Ferenczi una separata al cumplir él cincuenta años, se habían publicado ya la mayoría de los trabajos que hicieron de todos los analistas sus discípulos. Pero se reservaba todavía su obra más brillante y fecunda en ideas. Lo supe, y en la frase con que concluía mi contribución le pedí que nos la enviara. Así, en 1924 apareció su *Versuch einer Genitaltheorie* {Ensayo de teoría genital}. Ese opúsculo es más bien un estudio biológico que psicoanalítico, una aplicación a la biología de los procesos sexuales, y, más allá, a la vida orgánica en general, de los puntos de vista e intelecciones que el psicoanálisis había producido; es quizá la más atrevida aplicación del análisis que se haya intentado nunca. Como idea conductora, se insiste en la naturaleza conservadora de las pulsiones, cada una de las cuales quiere restablecer un estado que una perturbación exterior obligó a resignar. Los símbolos se disciernen como testimonios de conexiones antiguas; con notables ejemplos se muestra cómo las peculiaridades de lo psíquico conservan las huellas de antiquísimas alteraciones de la sustancia corporal. Cuando uno lee ese escrito cree comprender numerosas singularidades de la vida sexual que nunca antes había podido abarcar en su concatenación, y se enriquece con vis-

lumbres que prometen unas intelecciones profundas en vastos campos de la biología. Es en vano intentar separar desde ahora lo que puede aceptarse como conocimiento digno de crédito y lo que, a modo de una fantasía científica, procura colegir un conocimiento futuro. Uno deja ese pequeño libro con este juicio: «Es demasiado para una sola vez, lo releeré pasado un tiempo». Pero no sólo a mí me ocurre eso; es probable que efectivamente llegue a existir un «bioanálisis» como Ferenczi lo anunció, y en tal caso no podrá menos que remontarse al *Versuch einer Genitaltheorie*.

Tras este elevado logro ocurrió que el amigo se fue apartando de nosotros poco a poco. De regreso de un período de trabajo en Estados Unidos, quien antes había tenido la más viva participación en todo cuanto acontecía en los círculos analíticos pareció retirarse cada vez más a un trabajo solitario. La necesidad de curar y asistir se había vuelto hiperpotente en él. Es probable que se propusiera metas inalcanzables con nuestros actuales medios terapéuticos. Desde fuentes afectivas inextinguibles le afluyó el convencimiento de que era posible conseguir mucho más con los enfermos si se les daba bastante del amor que habían añorado de niños. Quiso averiguar cómo podía lograrse esto en el marco de la situación psicoanalítica, y hasta no lograr éxito se mantuvo segregado, inseguro tal vez de coincidir con los amigos. Dondequiera que pudiese haberlo llevado ese camino, no pudo recorrerlo hasta el final. De manera paulatina se revelaron en él los signos del grave proceso de destrucción orgánica que probablemente ensombrecía su vida desde varios años atrás. Poco antes de cumplir los sesenta años murió de anemia perniciosa. Es imposible creer que la historia de nuestra ciencia haya de olvidarlo.

Mayo de 1933

Prólogo a Marie Bonaparte, *Edgar Poe, étude psychanalytique*[1] (1933)

En este libro, mi amiga y discípula Marie Bonaparte ha dirigido la luz del psicoanálisis sobre la vida y la obra de un gran poeta de genio patológico. Merced a su trabajo interpretativo se comprende ahora cuántos de los caracteres de su obra están condicionados por la peculiaridad del hombre, pero se averigua también que esta última es la sedimentación de intensas ligazones afectivas y vivencias dolorosas de su primera juventud. Tales indagaciones no están destinadas a explicar el genio del poeta, pero muestran los motivos que lo han despertado y el material que el destino le ofreció. Reviste un particular encanto estudiar las leyes de la vida anímica de los seres humanos en individuos descollantes.

1 [Primera edición (en francés), en Marie Bonaparte, *Edgar Poe, étude psychanalytique*, París, 1933, **1**, pág. xi. *Ediciones en alemán:* 1934: en *Edgar Poe, eine psychoanalytische Studie*, Viena; 1934: *GS*, **12**, pág. 391; 1950: *GW*, **16**, pág. 276. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6): 1955: «Prólogo para un libro de Marie Bonaparte», *SR*, **20**, pág. 181, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, pág. 314; 1974: Igual título, *BN* (9 vols.), **8**, pág. 3223.}]

La sutileza de un acto fallido[1]
(1935)

Preparaba un regalo de cumpleaños para una amiga, una pequeña gema destinada a ser engarzada en un anillo.[2] Sobre una tarjeta rígida en cuyo centro se había fijado la piedrecita, escribo: «Bueno para hacer confeccionar un anillo de oro en casa del orfebre L. . . . para la piedra enviada, que muestra un buque con su vela y timón». En el lugar que ocupan los puntos suspensivos, entre «orfebre L.» y «para» {*für*}, había empero una palabra que debí tachar porque no venía para nada al caso, la palabrita «*bis*» {hasta}. Ahora bien, ¿por qué la escribí?

Al releer ese breve texto se me ocurre que contiene por dos veces, vecinas entre sí, la preposición «para»: «Bueno *para* un anillo — *para* la piedra enviada». Suena mal y debería evitarse. Entonces recibo la impresión de que el deslizamiento de «*hasta*» en lugar de «*para*» ha sido un intento de evitar esa torpeza estilística. Esto sin duda es así. Pero un intento con medios particularmente insuficientes. La preposición «hasta» es por entero inadecuada en ese lugar y no puede sustituir a la indispensable, que es «para». ¿Por qué, entonces, justamente «hasta» {*bis*}?

Pero acaso la palabrita «*bis*» no es de ningún modo la preposición que marca un límite temporal, sino algo completamente diverso. Es la latina *bis* (una segunda vez) que ha pasado al francés con idéntico significado. «*Ne bis in idem*»,*

1 [«Die Feinheit einer Fehlhandlung». *Ediciones en alemán:* 1935: *Almanach 1936*, págs. 15-7; 1950: *GW*, **16**, págs. 37-9. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n*. 6): 1955: «La sutileza de un acto fallido», *SR*, **21**, págs. 311-4, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 538-40; 1975: Igual título, *BN* (9 vols.), **9**, págs. 3325-6.} — Este fue uno de los últimos aportes de Freud a su tema predilecto de la psicopatología de la vida cotidiana (1901*b*), pero no el último: volvió a ocuparse de él en «Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis» (1940*b*).]

2 [Ernest Jones (1957, pág. 269) sostiene equivocadamente que la amiga era Lou Andreas-Salomé. En realidad se trataba de la señora Dorothy Burlingham, quien en la actualidad (1962) posee todavía el anillo y la tarjeta de cartón a la cual venía adherida la piedra.]

* {«No repetir el mismo procedimiento».}

se dice en el derecho romano. «*¡Bis, bis!*», exclama el francés cuando pide la repetición de una pieza musical. He ahí, pues, la explicación de mi disparatado desliz en la escritura. El segundo «para» me alertó, no he querido repetir la misma palabra. Por ende, ¡algo diverso en lugar de «para»! Y entonces, la casual homofonía de la palabra extranjera *bis* {repetición} —que objetaba la dicción originaria— con la preposición alemana hizo posible sustituir «*für*» {para} por «*bis*» {hasta} como si se tratara de un error. Nótese que esta operación fallida no alcanza su propósito cuando se impone, sino sólo cuando es remediada. Me veo obligado a tachar «*bis*» y es así como en cierto modo llego a eliminar la repetición misma que me molestaba. ¡Una variante en el mecanismo de la acción fallida, que no carece, sin duda, de interés!

Quedo muy satisfecho con esta solución, pero en los autoanálisis es particularmente grande el peligro de la interpretación incompleta.[3] Uno se contenta demasiado pronto con un esclarecimiento parcial, tras el cual la resistencia retiene fácilmente algo que puede ser más importante. Mi hija, a quien referí este pequeño análisis, halla enseguida su continuación: «Ya una vez le has regalado una gema así para un anillo. Probablemente sea esa la repetición que quieres evitar. No es grato hacer siempre el mismo regalo». Esto me ilumina, es evidente que se trata de una objeción a repetir el mismo regalo, no la misma palabra. Esto último no es sino un desplazamiento a algo nimio, destinado a escatimar algo de mayor monta: acaso una dificultad estética en remplazo de un conflicto pulsional.

En efecto, es fácil hallar la ulterior continuación. Busco un motivo para no enviar esa gema. Se lo encuentra en la consideración de que ya una vez he regalado lo mismo —algo muy parecido—. ¿Por qué se esconde y disfraza esa objeción? Ahí tiene que haber algo que recela de salir a la luz. Y enseguida veo claro qué es. De ningún modo quiero desprenderme de esta pequeña gema, me gusta muchísimo.

No ha deparado grandes dificultades el esclarecimiento de esta operación fallida. Y enseguida sobreviene la reflexión reconciliadora: Lamentarlo así no hace más que realzar el valor del regalo. ¡Qué sería un regalo que a uno no le

3 [Freud había insistido en el riesgo de la interpretación incompleta de los sueños en *La interpretación de los sueños* (1900*a*), *AE*, **4**, pág. 287, y **5**, pág. 517. En cuanto a las dificultades especiales que en tal sentido presenta el autoanálisis, véase una nota al pie en «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico» (1914*d*), *AE*, **14**, págs. 19-20.]

pesara un poquito! Comoquiera que fuese, sería lícito tomar esto como otro indicio de lo complejo que pueden ser los procesos anímicos inaparentes y supuestamente más simples. Uno yerra en una redacción, introduce un «*hasta*» donde era necesario un «*para*», luego lo nota y corrige, y este pequeño error —en verdad, sólo el intento de un error— ha tenido muchísimas premisas y condiciones dinámicas. Claro que, además, no habría sido posible sin un particular favorecimiento del material.

A Thomas Mann, en su 60º cumpleaños[1] (1935)

Querido Thomas Mann: Acepte usted mi cordial saludo para su sexagésimo aniversario. Soy uno de sus «más viejos» lectores y admiradores, y podría desearle una vida muy larga y dichosa, como es usual en una ocasión de esta índole. Pero me abstengo de hacerlo; desear es barato y me parece una recaída en las épocas en que se creía en la omnipotencia mágica del pensamiento. Y por mi más íntima experiencia, creo también bueno que un destino compasivo ponga oportuno término a nuestra vida.[2]

Además, no me parece cosa digna de imitarse que en tales oportunidades festivas la ternura prevalezca sobre el respeto, y se obligue al festejado a escuchar cómo se lo abruma con loas en su condición de hombre y se lo analiza y critica en su condición de artista. No quiero incurrir en esa arrogancia. Pero sí puedo permitirme otra cosa: en nombre de incontables contemporáneos suyos me siento autorizado a expresar nuestra certidumbre de que usted nunca hará o dirá —puesto que las palabras del poeta son obras— nada cobarde o bajo, y aun en tiempos y situaciones que extravían el juicio andará por el camino recto y se lo enseñará a los demás.

1 [«Thomas Mann zum 60. Geburtstag». *Ediciones en alemán:* Probablemente la primera sea la del *Almanach 1936*, 1935, pág. 18; 1950: *GW*, **16**, pág. 249. {*Traducciones en castellano* (cf. la «Advertencia sobre la edición en castellano», *supra*, pág. xi y *n.* 6): 1955: «A Thomas Mann, en su 60º aniversario», *SR*, **20**, pág. 221, trad. de L. Rosenthal; 1968: Igual título, *BN* (3 vols.), **3**, págs. 337-8; 1975: Igual título, *BN* (9 vols.), **9**, pág. 3327.}

Según nos informa Ernest Jones (1957, pág. 213), esta carta fue escrita a requerimiento de la casa Fischer Verlag, editora de las obras de Mann, como parte del homenaje que se le tributó a este en su 60º cumpleaños. Ha sido imposible hallar una publicación de esta misiva anterior a la del *Almanach 1936*; véanse, no obstante, los comentarios que hago con respecto a la carta a Romain Rolland, *supra*, pág. 211. Thomas Mann era un entusiasta admirador de Freud y escribió muchos comentarios elogiosos sobre él. En la biografía de Jones (1957, págs. 492-3) se incluye una larga carta de Freud a Mann acerca de Napoleón, redactada un año después de la presente, el 29 de noviembre de 1936.]

2 [Freud contaba a la sazón 79 años.]

Bibliografía e índice de autores

[Los títulos de libros y de publicaciones periódicas se dan en bastardilla, y los de artículos, entre comillas. Las abreviaturas utilizadas para las publicaciones periódicas fueron tomadas de la *World List of Scientific Periodicals* (Londres, 1952; 4ª ed., 1963-65). Otras abreviaturas empleadas en este libro figuran *supra*, págs. xii-xiii. Los números en negrita corresponden a los volúmenes en el caso de las revistas y otras publicaciones, y a los tomos en el caso de libros. Las cifras entre paréntesis al final de cada entrada indican la página o páginas de este libro en que se menciona la obra en cuestión. Las letras en bastardilla anexas a las fechas de publicación (tanto de obras de Freud como de otros autores) concuerdan con las correspondientes entradas de la «Bibliografía general» que será incluida en el volumen 24 de estas *Obras completas*.

Esta bibliografía cumple las veces de índice onomástico para los autores de trabajos especializados que se mencionan a lo largo del volumen. Para los autores no especializados, y para aquellos autores especializados de los que no se menciona ninguna obra en particular, consúltese el «Indice alfabético».

{En las obras de Freud se han agregado entre llaves las referencias a la *Studienausgabe* (*SA*), así como a las versiones castellanas de Santiago Rueda (*SR*), Biblioteca Nueva (*BN*, 1972-75, 9 vols.) o *Revista de Psicoanálisis* (*RP*), y a las incluidas en los volúmenes correspondientes a esta versión de Amorrortu editores (*AE*). En las obras de otros autores se consignan, también entre llaves, las versiones castellanas que han podido verificarse con las fuentes de consulta bibliográfica disponibles.}]

Abraham, K. (1922*b*) «Die Spinne als Traumsymbol», *Int. Z. Psychoanal.*, **8**, pág. 470. {«La araña como símbolo de los sueños», en *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires: Hormé, 1ª parte, cap. 19, pág. 250.} (23)

(1924) *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libi-*

do, Leipzig, Viena y Zurich. {«Un breve estudio de la evolución de la libido considerada a la luz de los trastornos mentales», en *Psicoanálisis clínico*, Buenos Aires: Hormé, cap. 26, pág. 319. En *Contribuciones a la teoría de la libido*, Buenos Aires: Hormé, pág. 115. «Breve estudio del desarrollo de la libido a la luz de los trastornos mentales», *RP*, **2**, nº 2, 1944-45, pág. 274.} (92-3)

Aichhorn, A. (1925) *Verwahrloste Jugend*, Viena. {*Juventud descarriada*, Madrid: Martínez de Murguía.} (136, 139)

Alexander, F. (1925) «Über Traumpaare und Traumreihen» *Int. Z. Psychoanal.*, **11**, pág. 80. (25)

Andreas-Salomé, L. (1916) «"Anal" und "Sexual"», *Imago*, **4**, pág. 249. (94)

Betlheim, S. y Hartmann, H. (1924) «Über Fehlreaktionen des Gedächtnisses bei der Korsakoffschen Psychose», *Arch. Psychiat. Nervenkrankh.*, **72**, pág. 278. (21-2)

Bonaparte, M. (1933) *Edgar Allan Poe, étude psychanalytique*, París. (229)

Breuer, J. y Freud, S. (1895): *véase* Freud, S. (1895*d*).

Brunswick, R. Mack (1928*b*) «Die Analyse eines Eifersuchtswahnes», *Int. Z. Psychoanal.*, **14**, pág. 458. {«Análisis de un caso de paranoia (delirio de celos)», *RP*, **1**, nº 4, 1943-44, pág. 599.} (121)

Bullitt, W. C. y Freud, S.: *véase* Freud, S. (1966*b*).

Burlingham, D. (1932) «Kinderanalyse und Mutter», *Z. psychoanal. Pädag.*, **6**, pág. 269. (52)

Buschan, G. (ed.) (1922-26) *Illustrierte Völkerkunde* (2 vols.), Stuttgart. (173)

Deutsch, H. (1926) «Okkulte Vorgänge während der Psychoanalyse», *Imago*, **12**, pág. 418. (50)

(1932) «Über die weibliche Homosexualität», *Int. Z. Psychoanal.*, **18**, pág. 219. {«La homosexualidad femenina», en H. Deutsch y otros, *Psicoanálisis y desviaciones sexuales*, Buenos Aires: Hormé, pág. 15.} (121)

Doryon, Y. (1940) *Lynkeus' New State*, Jerusalén. (208)

(1945-46) *The Man Moses*, Jerusalén. (208)

Einstein, A. y Freud, S.: *véase* Freud, S. (1933*b* [1932]).

Eisler, M. J. (1919) «Beiträge zur Traumdeutung», *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **5**, pág. 295. (24)

Eisler, R. (1910) *Weltenmantel und Himmelszelt* (2 vols.), Munich. (23)

Eitingon, M. (1930) *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut*, Zurich. (141)

Erlenmeyer, E. H. (1932) «Notiz zur Freudschen Hypo-

these über die Zähmung des Feuers», *Imago*, **18**, pág. 5. (173)

Ferenczi, S. (1921*c*) «Die Symbolik der Brücke», *Int. Z. Psychoanal.*, **7**, pág. 211. {«El simbolismo del puente», en *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, cap. LXI, pág. 289.} (23)

(1922*b*) «Die Brückensymbolik und die Don Juan-Legende», *Int. Z. Psychoanal.*, **8**, pág. 77. {«El simbolismo del puente y la leyenda de Don Juan», en *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, cap. LXII, pág. 293.} (23)

(1924) *Versuch einer Genitaltheorie*, Leipzig . Viena. (227-8)

(1925) «Zur Psychoanalyse von Sexualgewohnheiten», *Int. Z. Psychoanal.*, **11**, pág. 6. {«Psicoanálisis de los hábitos sexuales», en *Teoría y técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, cap. XXXII, pág. 212.} (81)

Frazer, J. G. (1911*a*) *The Magic Art* (2 vols.) (*The Golden Bough*, 3ª ed., parte I), Londres. (176)

Freud, A. (1936) *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Viena. {*El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires: Paidós.} (219)

Freud, S. (1893*g*) «Über ein Symptom, das häufig die Enuresis nocturna der Kinder begleitet» {«Sobre un frecuente síntoma concomitante de la *enuresis nocturna* en el niño»}, *Neurol. Zbl.*, **12**, nº 21, pág. 735; *SE*, **3**, pág. 243 (resumen). {*SR*, **22**, pág. 465 (resumen); *AE*, **3**, pág. 237 (resumen). *Véase* 1897*b*.} (172)

(1893*h*) «Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene» {«Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos»} (conferencia; versión taquigráfica revisada por el conferencista), *Wien. med. Presse*, **34**, nº 4, pág. 121, y nº 5, pág. 165; *SE*, **3**, pág. 27. {*SA*, **6**, pág. 9; *RP*, **13**, nº 3, 1956, pág. 266; *AE*, **3**, pág. 25.} (84)

(1894*a*) «Die Abwehr-Neuropsychosen» {«Las neuropsicosis de defensa»}, *GS*, **1**, pág. 290; *GW*, **1**, pág. 59; *SE*, **3**, pág. 43. {*SR*, **11**, pág. 85; *BN*, **1**, pág. 169; *AE*, **3**, pág. 41.} (15, 71, 87, 219)

(1895*d*) En colaboración con Breuer, J., *Studien über Hysterie* {*Estudios sobre la histeria*}, Viena; reimpresión, Francfort, 1970. *GS*, **1**, pág. 3; *GW*, **1**, pág. 77 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *SE*, **2** (incluye las contribuciones de Breuer).

Freud, S. *(cont.)*
{*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 37 (sólo la parte IV: «Zur Psychotherapie der Hysterie»); *SR*, **10**, pág. 7; *BN*, **1**, pág. 39 (estas ediciones no incluyen las contribuciones de Breuer); *AE*, **2** (incluye las contribuciones de Breuer).} (37, 70, 112, 134)

(1896*b*) «Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen» {«Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa»}, *GS*, **1**, pág. 363; *GW*, **1**, pág. 379; *SE*, **3**, pág. 159. {*SR*, **11**, pág. 175; *BN*, **1**, pág. 286; *AE*, **3**, pág. 157.} (84, 112)

(1896*c*) «Zur Ätiologie der Hysterie» {«La etiología de la histeria»}, *GS*, **1**, pág. 404; *GW*, **1**, pág. 425; *SE*, **3**, pág. 189. {*SA*, **6**, pág. 51; *SR*, **12**, pág. 158; *BN*, **1**, pág. 299; *AE*, **3**, pág. 185.} (112)

(1897*b*) *Inhaltsangaben der wissenschaftlichen Arbeiten des Privatdozenten Dr. Sigm. Freud (1877-1897)* {*Sumario de los trabajos científicos del docente adscrito Dr. Sigmund Freud*}, Viena. *GW*, **1**, pág. 463; *SE*, **3**, pág. 225. {*SR*, **22**, pág. 457; *AE*, **3**, pág. 219.}

(1900*a* [1899]) *Die Traumdeutung* {*La interpretación de los sueños*}, Viena. *GS*, **2-3**; *GW*, **2-3**; *SE*, **4-5**. {*SA*, **2**; *SR*, **6-7**, y **19**, pág. 217; *BN*, **2**, pág. 343; *AE*, **4-5**.} (4, 8, 10, 14-5, 22, 25, 81, 83, 94, 128, 148, 172, 176, 203, 206-7, 231)

(1901*b*) *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* {*Psicopatología de la vida cotidiana*}, Berlín, 1904. *GS*, **4**, pág. 3; *GW*, **4**; *SE*, **6**. {*SR*, **1**; *BN*, **3**, pág. 755; *AE*, **6**.} (37, 218, 230)

(1905*c*) *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* {*El chiste y su relación con lo inconciente*}, Viena. *GS*, **9**, pág. 5; *GW*, **6**; *SE*, **8**. {*SA*, **4**, pág. 9; *SR*, **3**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 1029; *AE*, **8**.} (31, 37, 83, 91, 193)

(1905*d*) *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* {*Tres ensayos de teoría sexual*}, Viena. *GS*, **5**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 29; *SE*, **7**, pág. 125. {*SA*, **5**, pág. 37; *SR*, **2**, pág. 7, y **20**, pág. 187; *BN*, **4**, pág. 1169; *AE*, **7**, pág. 109.} (91, 94, 106-7, 112, 172)

(1905*e* [1901]) «Bruchstück einer Hysterie-Analyse» {«Fragmento de análisis de un caso de histeria»}, *GS*, **8**, pág. 3; *GW*, **5**, pág. 163; *SE*, **7**, pág. 3. {*SA*, **6**, pág. 83; *SR*, **15**, pág. 7; *BN*, **3**, pág. 933; *AE*, **7**, pág. 1.} (171-2)

(1906*a* [1905]) «Meine Ansichten über die Rolle der

Freud, S. *(cont.)*
Sexualität in der Ätiologie der Neurosen» {«Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis»}, *GS*, **5**, pág. 123; *GW*, **5**, pág. 149; *SE*, **7**, pág. 271. {*SA*, **5**, pág. 147; *SR*, **13**, pág. 9; *BN*, **4**, pág. 1238; *AE*, **7**, pág. 259.} (112)

(1907*b*) «Zwangshandlungen und Religionsübungen» {«Acciones obsesivas y prácticas religiosas»}, *GS*, **10**, pág. 210; *GW*, **7**, pág. 129; *SE*, **9**, pág. 116. {*SA*, **7**, pág. 11; *SR*, **18**, pág. 35; *BN*, **4**, pág. 1337; *AE*, **9**, pág. 97.} (155, 175)

(1907*c*) «Zur sexuellen Aufklärung der Kinder» {«El esclarecimiento sexual del niño»}, *GS*, **5**, pág. 134; *GW*, **7**, pág. 19; *SE*, **9**, pág. 131. {*SA*, **5**, pág. 159; *SR*, **13**, pág. 19; *BN*, **4**, pág. 1244; *AE*, **9**, pág. 111.} (136)

(1908*b*) «Charakter und Analerotik» {«Carácter y erotismo anal»}, *GS*, **5**, pág. 261; *GW*, **7**, pág. 203; *SE*, **9**, pág. 169. {*SA*, **7**, pág. 23; *SR*, **13**, pág. 120; *BN*, **4**, pág. 1354; *AE*, **9**, pág. 149.} (84, 94, 172)

(1908*c*) «Über infantile Sexualtheorien» {«Sobre las teorías sexuales infantiles»}, *GS*, **5**, pág. 168; *GW*, **7**, pág. 171; *SE*, **9**, pág. 207. {*SA*, **5**, pág. 169; *SR*, **13**, pág. 47; *BN*, **4**, pág. 1262; *AE*, **9**, pág. 183.} (93, 178)

(1909*a* [1908]) «Allgemeines über den hysterischen Anfall» {«Apreciaciones generales sobre el ataque histérico»}, *GS*, **5**, pág. 255; *GW*, **7**, pág. 235; *SE*, **9**, pág. 229. {*SA*, **6**, pág. 197; *SR*, **13**, pág. 115; *BN*, **4**, pág. 1358; *AE*, **9**, pág. 203.} (172)

(1909*b*) «Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben» {«Análisis de la fobia de un niño de cinco años»}, *GS*, **8**, pág. 129; *GW*, **7**, pág. 243; *SE*, **10**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 9; *SR*, **15**, pág. 113; *BN*, **4**, pág. 1365; *AE*, **10**, pág. 1.} (79, 136)

(1910*a* [1909]) *Über Psychoanalyse* {*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **4**, pág. 349; *GW*, **8**, pág. 3; *SE*, **11**, pág. 3. {*SR*, **2**, pág. 107; *BN*, **5**, pág. 1533; *AE*, **11**, pág. 1.} (227)

(1911*b*) «Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens» {«Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico»}, *GS*, **5**, pág. 409; *GW*, **8**, pág. 230; *SE*, **12**, pág. 215. {*SA*, **3**, pág. 13; *SR*, **14**, pág. 199; *BN*, **5**, pág. 1638; *AE*, **12**, pág. 217.} (83)

(1911*c* [1910]) «Psychoanalytische Bemerkungen über

Freud, S. *(cont.)*
einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» {«Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia (dementia paranoides) descrito autobiográficamente»}, *GS*, **8**, pág. 355; *GW*, **8**, pág. 240; *SE*, **12**, pág. 3. {*SA*, **7**, pág. 133; *SR*, **16**, pág. 77; *BN*, **4**, pág. 1487; *AE*, **12**, pág. 1.} (92)

(1911*e*) «Die Handhabung der Traumdeutung in der Psychoanalyse» {«El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis»}, *GS*, **6**, pág. 45; *GW*, **8**, pág. 350; *SE*, **12**, pág. 91. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 149; *SR*, **14**, pág. 89; *BN*, **5**, pág. 1644; *AE*, **12**, pág. 83.} (14)

(1912*f*) «Zur Onanie-Diskussion» {«Contribuciones para un debate sobre el onanismo»}, *GS*, **3**, pág. 324; *GW*, **8**, pág. 332; *SE*, **12**, pág. 243. {*SR*, **21**, pág. 173; *BN*, **5**, pág. 1702; *AE*, **12**, pág. 247.} (118, 144)

(1912-13) *Totem und Tabu* {*Tótem y tabú*}, Viena, 1913. *GS*, **10**, pág. 3; *GW*, **9**; *SE*, **13**, pág. 1. {*SA*, **9**, pág. 287; *SR*, **8**, pág. 7; *BN*, **5**, pág. 1745; *AE*, **13**, pág. 1.} (152-3, 163, 188)

(1913*b*) Introducción a O. Pfister, *Die psychoanalytische Methode* {El método psicoanalítico}, Leipzig. *GS*, **11**, pág. 224; *GW*, **10**, pág. 448; *SE*, **12**, pág. 329. {*SR*, **20**, pág. 142; *BN*, **5**, pág. 1935; *AE*, **12**, pág. 347.} (136)

(1913*h*) «Erfahrungen und Beispiele aus der analytischen Praxis» {«Experiencias y ejemplos extraídos de la práctica analítica»}, *Int. Z. ärztl. Psychoanal.*, **1**, pág. 377; reimpreso parcialmente en *GS*, **11**, pág. 301; *GW*, **10**, pág. 40. Incluido parcialmente en *Die Traumdeutung*, *GS*, **3**, págs. 41, 71-2, 127, 135; *GW*, **2-3**, págs. 238, 359 y sigs., 413-4, 433; *SE*, **13**, pág. 193 (completo). También incluido parcialmente en *SE*, **4**, pág. 232, y **5**, págs. 354-6, 409-10, 431. {*SA*, **2**, págs. 239, 349-50, 398-9, 417-8; *SR*, **19**, págs. 261-3 (4 ítems); *BN*, **5**, págs. 1675-8 (12 ítems); *AE*, **13**, pág. 193.} (22)

(1913*i*) «Die Disposition zur Zwangsneurose» {«La predisposición a la neurosis obsesiva»}, *GS*, **5**, pág. 277; *GW*, **8**, pág. 442; *SE*, **12**, pág. 313. {*SA*, **7**, pág. 105; *SR*, **13**, pág. 132; *BN*, **5**, pág. 1738; *AE*, **12**, pág. 329.} (92)

(1914*a*) «Über *fausse reconnaissance* (*"déjà raconté"*) während der psychoanalytischen Arbeit» {«Acerca del

Freud, S. *(cont.)*

fausse reconnaissance (*"déjà raconté"*) en el curso del trabajo psicoanalítico»}, *GS*, **6**, pág. 76; *GW*, **10**, pág. 116; *SE*, **13**, pág. 201. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 231; *SR*, **14**, pág. 113; *BN*, **5**, pág. 1679; *AE*, **13**, pág. 203.} (218)

(1914*c*) «Zur Einführung des Narzissmus» {«Introducción del narcisismo»}, *GS*, **6**, pág. 155; *GW*, **10**, pág. 138; *SE*, **14**, pág. 69. {*SA*, **3**, pág. 37; *SR*, **14**, pág. 171; *BN*, **6**, pág. 2017; *AE*, **14**, pág. 65.} (60, 122)

(1914*d*) «Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung» {«Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico»}, *GS*, **4**, pág. 411; *GW*, **10**, pág. 44; *SE*, **14**, pág. 3. {*SR*, **12**, pág. 100; *BN*, **5**, pág. 1895; *AE*, **14**, pág. 1.} (112, 127, 130, 231)

(1915*b*) «Zeitgemässes über Krieg und Tod» {«De guerra y muerte. Temas de actualidad»}, *GS*, **10**, pág. 315; *GW*, **10**, pág. 324; *SE*, **14**, pág. 275. {*SA*, **9**, pág. 33; *SR*, **18**, pág. 219; *BN*, **6**, pág. 2101; *AE*, **14**, pág. 273.} (182)

(1915*c*) «Triebe und Triebschicksale» {«Pulsiones y destinos de pulsión»}, *GS*, **5**, pág. 443; *GW*, **10**, pág. 210; *SE*, **14**, pág. 111. {*SA*, **3**, pág. 75; *SR*, **9**, pág. 100; *BN*, **6**, pág. 2039; *AE*, **14**, pág. 105.} (68, 90)

(1915*d*) «Die Verdrängung» {«La represión»}, *GS*, **5**, pág. 466; *GW*, **10**, pág. 248; *SE*, **14**, pág. 143. {*SA*, **3**, pág. 103; *SR*, **9**, pág. 121; *BN*, **6**, pág. 2053; *AE*, **14**, pág. 135.} (85)

(1915*e*) «Das Unbewusste» {«Lo inconciente»}, *GS*, **5**, pág. 480; *GW*, **10**, pág. 264; *SE*, **14**, pág. 161. {*SA*, **3**, pág. 119; *SR*, **9**, pág. 133; *BN*, **6**, pág. 2061; *AE*, **14**, pág. 153.} (69-70, 83)

(1916*d*) «Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit» {«Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico»}, *GS*, **10**, pág. 287; *GW*, **10**, pág. 364; *SE*, **14**, pág. 311. {*SA*, **10**, pág. 229; *SR*, **18**, pág. 111; *BN*, **7**, pág. 2413; *AE*, **14**, pág. 313.} (216)

(1916-17 [1915-17]) *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **7**; *GW*, **11**; *SE*, **15-16**. {*SA*, **1**, pág. 33; *SR*, **4-5**; *BN*, **6**, pág. 2123; *AE*, **15-16**.} (4-6, 8, 13, 15, 17, 22, 25-6, 31, 59-60, 66, 75, 79, 81, 85, 91-2, 94, 96, 107, 110, 117, 124, 131, 134-135, 138, 140)

(1917*c*) «Über Triebumsetzungen, insbesondere der

Freud, S. *(cont.)*
Analerotik» {«Sobre las trasposiciones de la pulsión, en particular del erotismo anal»}, *GS*, **5**, pág. 268; *GW*, **10**, pág. 402; *SE*, **17**, pág. 127. {*SA*, **7**, pág. 123; *SR*, **13**, pág. 125; *BN*, **6**, pág. 2034; *AE*, **17**, pág. 113.} (94)

(1917*d* [1915]) «Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre» {«Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños»}, *GS*, **5**, pág. 520; *GW*, **10**, pág. 412; *SE*, **14**, pág. 219. {*SA*, **3**, pág. 175; *SR*, **9**, pág. 165; *BN*, **6**, pág. 2083; *AE*, **14**, pág. 215.} (31)

(1918*a* [1917]) «Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III)» {«El tabú de la virginidad (Contribuciones a la psicología del amor, III)»}, *GS*, **5**, pág. 212; *GW*, **12**, pág. 161; *SE*, **11**, pág. 193. {*SA*, **5**, pág. 211; *SR*, **13**, pág. 81; *BN*, **7**, pág. 2444; *AE*, **11**, pág. 185.} (123)

(1918*b* [1914]) «Aus der Geschichte einer infantilen Neurose» {«De la historia de una neurosis infantil»}, *GS*, **8**, pág. 439; *GW*, **12**, pág. 29; *SE*, **17**, pág. 3. {*SA*, **8**, pág. 125; *SR*, **16**, pág. 143; *BN*, **6**, pág. 1941; *AE*, **17**, pág. 1.} (79, 171, 218)

(1920*c*) «Dr. Anton von Freund» {Nota necrológica}, *GS*, **11**, pág. 280; *GW*, **13**, pág. 435; *SE*, **18**, pág. 267. {*SR*, **20**, pág. 204; *BN*, **7**, pág. 2825; *AE*, **18**, pág. 263.} (48)

(1920*g*) *Jenseits des Lustprinzips* {*Más allá del principio de placer*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 191; *GW*, **13**, pág. 3; *SE*, **18**, pág. 7. {*SA*, **3**, pág. 213; *SR*, **2**, pág. 217; *BN*, **7**, pág. 2507; *AE*, **18**, pág. 1.} (26, 69, 100)

(1921*c*) *Massenpsychologie und Ich-Analyse* {*Psicología de las masas y análisis del yo*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 261; *GW*, **13**, pág. 73; *SE*, **18**, pág. 69. {*SA*, **9**, pág. 61; *SR*, **9**, pág. 7; *BN*, **7**, pág. 2563; *AE*, **18**, pág. 63.} (37, 59, 63, 124-5)

(1922*a*) «Traum und Telepathie» {«Sueño y telepatía»}, *GS*, **3**, pág. 278; *GW*, **13**, pág. 165; *SE*, **18**, pág. 197. {*SR*, **19**, pág. 139; *BN*, **7**, pág. 2631; *AE*, **18**, pág. 185.} (34-5)

(1923*b*) *Das Ich und das Es* {*El yo y el ello*}, Viena. *GS*, **6**, pág. 351; *GW*, **13**, pág. 237; *SE*, **19**, pág. 3. {*SA*, **3**, pág. 273; *SR*, **9**, pág. 191; *BN*, **7**, pág. 2701; *AE*, **19**, pág. 1.} (53, 59-60, 67, 73-4, 79, 83-4, 95, 97, 101-2)

(1923*c* [1922]) «Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung» {«Observaciones sobre la teoría y

Freud, S. *(cont.)*
la práctica de la interpretación de los sueños»}, *GS*, **3**, pág. 305; *GW*, **13**, pág. 301; *SE*, **19**, pág. 109. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 257; *SR*, **19**, pág. 165; *BN*, **7**, pág. 2619; *AE*, **19**, pág. 107.} (11, 14)

(1923*e*) «Die infantile Genitalorganisation» {«La organización genital infantil»}, *GS*, **5**, pág. 232; *GW*, **13**, pág. 293; *SE*, **19**, pág. 141. {*SA*, **5**, pág. 235; *SR*, **13**, pág. 97; *BN*, **7**, pág. 2698; *AE*, **19**, pág. 141.} (91)

(1923*f*) «Josef Popper-Lynkeus und die Theorie des Traumes» {«Josef Popper-Lynkeus y la teoría del sueño»}, *GS*, **11**, pág. 295; *GW*, **13**, pág. 357; *SE*, **19**, pág. 261. {*SR*, **19**, pág. 179; *BN*, **7**, pág. 2628; *AE*, **19**, pág. 277.} (201, 207)

(1923*i*) «Dr. Ferenczi Sándor (Zum 50. Geburtstag)» {«Dr. Sándor Ferenczi (En su 50º cumpleaños)»}, *GS*, **11**, pág. 273; *GW*, **13**, pág. 443; *SE*, **19**, pág. 267. {*SR*, **20**, pág. 206; *BN*, **7**, pág. 2827; *AE*, **19**, pág. 287.} (226)

(1924*c*) «Das ökonomische Problem des Masochismus» {«El problema económico del masoquismo»}, *GS*, **5**, pág. 374; *GW*, **13**, pág. 371; *SE*, **19**, pág. 157. {*SA*, **3**, pág. 339; *SR*, **13**, pág. 208; *BN*, **7**, pág. 2752; *AE*, **19**, pág. 161.} (60, 100, 102)

(1924*d*) «Der Untergang des Ödipuskomplexes» {«El sepultamiento del complejo de Edipo»}, *GS*, **5**, pág. 423; *GW*, **13**, pág. 395; *SE*, **19**, pág. 173. {*SA*, **5**, pág. 243; *SR*, **14**, pág. 210; *BN*, **7**, pág. 2748; *AE*, **19**, pág. 177.} (85, 172)

(1925*a* [1924]) «Notiz über den "Wunderblock"» {«Nota sobre la "pizarra mágica"»}, *GS*, **6**, pág. 415; *GW*, **14**, pág. 3; *SE*, **19**, pág. 227. {*SA*, **3**, pág. 363; *SR*, **14**, pág. 221; *BN*, **7**, pág. 2808; *AE*, **19**, pág. 239.} (71)

(1925*d* [1924]) *Selbstdarstellung* {*Presentación autobiográfica*}, Viena, 1934. *GS*, **11**, pág. 119; *GW*, **14**, pág. 33; *SE*, **20**, pág. 3. {*SR*, **9**, pág. 239; *BN*, **7**, pág. 2761; *AE*, **20**, pág. 1.} (112)

(1925*f*) Prólogo a August Aichhorn, *Verwahrloste Jugend* {Juventud descarriada}, Viena. *GS*, **11**, pág. 267; *GW*, **14**, pág. 565; *SE*, **19**, pág. 273. {*SR*, **20**, pág. 171; *BN*, **8**, pág. 3216; *AE*, **19**, pág. 296.} (136, 139)

(1925*h*) «Die Verneinung» {«La negación»}, *GS*, **11**, pág. 3; *GW*, **14**, pág. 11; *SE*, **19**, pág. 235. {*SA*, **3**,

Freud, S. *(cont.)*
pág. 371; *SR*, **21**, pág. 195; *BN*, **8**, pág. 2884; *AE*, **19**, pág. 249.} (83)
(1925*i*) «Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung» {«Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto»}, *GS*, **3**, pág. 172; *GW*, **1**, pág. 561; *SE*, **19**, pág. 125. {*SR*, **19**, pág. 185; *BN*, **8**, pág. 2887; *AE*, **19**, pág. 123.} (13, 38)
(1925*j*) «Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds» {«Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos»}, *GS*, **11**, pág. 8; *GW*, **14**, pág. 19; *SE*, **19**, pág. 243 {*SA*, **5**, pág. 253; *SR*, **21**, pág. 203; *BN*, **8**, pág. 2896; *AE*, **19**, pág. 259.} (61, 104, 172)
(1926*a*) «An Romain Rolland» {«A Romain Rolland»}, *GS*, **11**, pág. 275; *GW*, **14**, pág. 553; *SE*, **20**, pág. 279. {*SR*, **20**, pág. 212; *BN*, **8**, pág. 3224; *AE*, **20**, pág. 269.} (211, 233)
(1926*b*) «Karl Abraham» {Nota necrológica}, *GS*, **11**, pág. 283; *GW*, **14**, pág. 564; *SE*, **20**, pág. 277. {*SR*, **20**, pág. 213; *BN*, **8**, pág. 3236; *AE*, **20**, pág. 267.} (48, 226)
(1926*d* [1925]) *Hemmung, Symptom und Angst* {*Inhibición, síntoma y angustia*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 23; *GW*, **14**, pág. 113; *SE*, **20**, pág. 77. {*SA*, **6**, pág. 227; *SR*, **11**, pág. 9; *BN*, **8**, pág. 2833; *AE*, **20**, pág. 71.} (57, 71, 79-82, 84, 87, 146, 219)
(1926*e*) *Die Frage der Laienanalyse* {*¿Pueden los legos ejercer el análisis?*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 307; *GW*, **14**, pág. 209; *SE*, **20**, pág. 179. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 271; *SR*, **12**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2911; *AE*, **20**, pág. 165.} (71, 175)
(1927*c*) *Die Zukunft einer Illusion* {*El porvenir de una ilusión*}, Viena. *GS*, **11**, pág. 411; *GW*, **14**, pág. 325; *SE*, **21**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 135; *SR*, **14**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 2961; *AE*, **21**, pág. 1.} (33, 136, 155, 158, 161, 165, 182, 197, 213)
(1930*a* [1929]) *Das Unbehagen in der Kultur* {*El malestar en la cultura*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 29; *GW*, **14**, pág. 421; *SE*, **21**, pág. 59. {*SA*, **9**, pág. 191; *SR*, **19**, pág. 11; *BN*, **8**, pág. 3017; *AE*, **21**, pág. 57.} (57, 102-3, 107, 124, 155, 165, 172-3, 175, 182, 195, 211, 216)
(1930*b*) Prólogo a *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut* {Diez años del Instituto Psicoanalítico de Ber-

Freud, S. *(cont.)*
lín}, Viena. *GS*, **12**, pág. 388; *GW*, **14**, pág. 572; *SE*, **21**, pág. 257. {*SR*, **20**, pág. 175; *BN*, **8**, pág. 3219; *AE*, **21**, pág. 255.} (141)
(1931*b*) «Über die weibliche Sexualität» {«Sobre la sexualidad femenina»}, *GS*, **12**, pág. 120; *GW*, **14**, pág. 517; *SE*, **21**, pág. 223. {*SA*, **5**, pág. 273; *SR*, **21**, pág. 279; *BN*, **8**, pág. 3077; *AE*, **21**, pág. 223.} (104, 112)
(1931*e*) Carta al burgomaestre de la ciudad de Príbor, *GS*, **12**, pág. 414; *GW*, **14**, pág. 561; *SE*, **21**, pág. 259. {*SR*, **20**, pág. 239; *BN*, **8**, pág. 3232; *AE*, **21**, pág. 257.} (130)
(1932*a* [1931]) «Zur Gewinnung des Feuers» {«Sobre la conquista del fuego»}, *GS*, **12**, pág. 141; *GW*, **16**, pág. 3; *SE*, **22**, pág. 185. {*SA*, **9**, pág. 445; *SR*, **19**, pág. 91; *BN*, **8**, pág. 3090; *AE*, **22**, pág. 169.} (95)
(1932*d*) Resumen (en húngaro) sobre la primera parte de la 30ª de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933*a*), *Magyar Hirlap*, Budapest, 25 de diciembre. (3)
(1933*a* [1932]) *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* {*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*}, Viena. *GS*, **12**, pág. 151; *GW*, **15**; *SE*, **22**, pág. 3. {*SA*, **1**, pág. 447; *SR*, **17**, pág. 7; *BN*, **8**, pág. 3101; *AE*, **22**, pág. 1.} (172, 182, 196, 198)
(1933*b* [1932]) *Warum Krieg?* {*¿Por qué la guerra?*}, París. *GS*, **12**, pág. 349; *GW*, **16**, pág. 13; *SE*, **22**, pág. 197. {*SA*, **9**, pág. 271; *SR*, **18**, pág. 245; *BN*, **8**, pág. 3207; *AE*, **22**, pág. 179.} (165)
(1933*c*) «Sándor Ferenczi» {Nota necrológica}, *GS*, **12**, pág. 397; *GW*, **16**, pág. 267; *SE*, **22**, pág. 227. {*SR*, **20**, pág. 217; *BN*, **8**, pág. 3237; *AE*, **22**, pág. 226.} (142)
(1936*a*) «Brief an Romain Rolland (Eine Erinnerungsstörung auf der Akropolis)» {«Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)»}, *GW*, **16**, pág. 250; *SE*, **22**, pág. 239. {*SA*, **4**, pág. 283; *SR*, **20**, pág. 241; *BN*, **9**, pág. 3328; *AE*, **22**, pág. 209.} (233)
(1937*c*) «Die endliche und die unendliche Analyse» {«Análisis terminable e interminable»}, *GW*, **16**, pág. 59; *SE*, **23**, pág. 211. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 351; *SR*, **21**, pág. 315; *BN*, **9**, pág. 3339; *AE*, **23**, pág. 211.} (84, 136, 145)
(1939*a* [1934-38]) *Der Mann Moses und die mono-*

Freud, S. *(cont.)*
theistische Religion {*Moisés y la religión monoteísta*}, Amsterdam. *GW*, **16**, pág. 103; *SE*, **23**, pág. 3. {*SA*, **9**, pág. 455; *SR*, **20**, pág. 7; *BN*, **9**, pág. 3241; *AE*, **23**, pág. 1.} (67, 150, 155, 176, 198, 208)
(1940*a* [1938]) *Abriss der Psychoanalyse* {*Esquema del psicoanálisis*}, *GW*, **17**, pág. 65; *SE*, **23**, pág. 141. {*SA*, «Ergänzungsband» (Volumen complementario), pág. 407 (sólo el cap. VI: «Die psychoanalytische Technik»); *SR*, **21**, pág. 67; *BN*, **9**, pág. 3379; *AE*, **23**, pág. 133.} (83, 140)
(1940*b* [1938]) «Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis» {«Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis»} (título en inglés; texto en alemán), *GW*, **17**, pág. 141; *SE*, **23**, pág. 281. {*SR*, **21**, pág. 127; *BN*, **9**, pág. 3419; *AE*, **23**, pág. 279.} (230)
(1940*c* [1922]) «Das Medusenhaupt» {«La cabeza de Medusa»}, *GW*, **17**, pág. 47; *SE*, **18**, pág. 273. {*SR*, **21**, pág. 51; *BN*, **7**, pág. 2697; *AE*, **18**, pág. 270.} (23)
(1940*g* [1938]) Introducción a Y. Doryon, *Lynkeus' New State*, Jerusalén. (208)
(1941*d* [1921]) «Psychoanalyse und Telepathie» {«Psicoanálisis y telepatía»}, *GW*, **17**, pág. 27; *SE*, **18**, pág. 177. {*SR*, **21**, pág. 33; *BN*, **7**, pág. 2648; *AE*, **18**, pág. 165.} (29, 37-44, 50)
(1945-46 [1938]) Cartas a Ysrael Doryon, en Y. Doryon, *The Man Moses*, Jerusalén. (208)
(1950*a* [1887-1902]) *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* {*Los orígenes del psicoanálisis*}, Londres. Abarca las cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos inéditos y el «Entwurf einer Psychologie» {«Proyecto de psicología»}, 1895. *SE*, **1**, pág. 175 {incluye 29 cartas, 13 manuscritos y el «Proyecto de psicología». *SR*, **22**, pág. 13; *BN*, **9**, pág. 3433, y **1**, pág. 209; incluyen 153 cartas, 14 manuscritos y el «Proyecto de psicología»; *AE*, **1**, pág. 211 (el mismo contenido que *SE*)}. (83, 112, 128-9, 172)
(1960*a*) *Briefe 1873-1939* (ed. por E. L. Freud), Francfort. (2ª ed. aumentada, Francfort, 1968.) {*Epistolario*, Barcelona: Plaza y Janés, 2 vols.} (129, 208, 211)
(1966*b* [1938]) Introducción (en inglés) a S. Freud y W. C. Bullitt, *Thomas Woodrow Wilson, Twenty-Eighth President of the United States: A Psychological Study, Encounter*, **28**, nº 1, pág. 3; en forma de libro: Boston y Londres, 1967. El original alemán de la intro-

ducción apareció en *Neurose und Genialität*, Francfort, 1971. {Introducción a *El presidente Thomas Woodrow Wilson. Un estudio psicológico*, Buenos Aires: Letra Viva, págs. 15-20.} (68)

Groddeck, G. (1923) *Das Buch vom Es*, Viena. {*El libro del ello*, Buenos Aires: Sudamericana.} (67)

Jones, E. (1912*c*) *Der Alptraum in seiner Beziehung zu gewissen Formen des mittelalterlichen Aberglaubens* (trad. por H. Sachs), Leipzig y Viena. (47-9)

(1953) *Sigmund Freud: Life and Work*, **1**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **1**.} (149)

(1955) *Sigmund Freud: Life and Work*, **2**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **2**.} (149)

(1957) *Sigmund Freud: Life and Work*, **3**, Londres y Nueva York. (Las páginas que se mencionan en el texto remiten a la edición inglesa.) {*Vida y obra de Sigmund Freud*, Buenos Aires: Hormé, **3**.} (4, 29, 129, 171, 182, 230, 233)

Lampl-de Groot, J. (1927) «Zur Entwicklungsgeschichte des Ödipuskomplexes der Frau», *Int. Z. Psychoanal.*, **13**, pág. 269. {«La evolución del complejo de Edipo en las mujeres», en E. Jones y otros, *Psicoanálisis y sexualidad femenina*, Buenos Aires: Hormé, pág. 48.} (121)

Lorenz, E. (1931) «Chaos und Ritus», *Imago*, **17**, pág. 433. (173)

Pfister, O. (1913*b*) *Die psychoanalytische Methode*, Leipzig y Berlín. (136)

Popper, J. (Lynkeus) (1900) *Phantasien eines Realisten*, Viena, 2ª ed. (1ª ed., Dresde, 1899.) (206-8)

Rank, O. (1924) *Das Trauma der Geburt*, Viena. {*El trauma del nacimiento*, Buenos Aires: Paidós.} (81)

Reik, T. (1920*b*) «Völkerpsychologische Parallelen zum Traumsymbol des Mantels», *Int. Z. Psychoanal.*, **6**, pág. 350. (23)

Schaeffer, A. (1930) «Der Mensch und das Feuer», *Psychoanal. Bewegung*, **2**, pág. 201. (173)

Schrötter, K. (1912) «Experimentelle Träume», *Zbl. Psychoanal.*, **2**, pág. 638. (21)

Silberer, H. (1909) «Bericht über eine Methode, gewisse symbolische Halluzinations-Erscheinungen hervorzuru-

fen und zu beobachten», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **1**, pág. 513. (22)
(1912) «Symbolik des Erwachens und Schwellensymbolik überhaupt», *Jb. psychoanalyt. psychopath. Forsch.*, **3**, pág. 621. (22)
Sterba, R. (1936) *Handwörterbuch der Psychoanalyse*, Viena. (225)

Indice alfabético

El presente índice incluye los nombres de autores no especializados, y también los de autores especializados cuando en el texto no se menciona una obra en particular. Para remisiones a obras especializadas, consúltese la «Bibliografía». Este índice fue preparado {para la *Standard Edition*} por la señora R. S. Partridge. {El de la presente versión castellana se confeccionó sobre la base de aquel.}